

۳

فصلنامه علمی پژوهشی
تحقیقات کلامی
سال اول، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۲

تحقیقات کلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۳

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۳

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی – پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال اول، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۲

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدمحمدعلی رضوی

ویراستار: رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۳۲۹۲۸۵۴۶-۰۲۵

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت:/ www.tkalam.ir www.ikq.ir

پست الکترونیک: Info@tkalam.ir / Info@ikq.ir

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

ص:۱

رتبه علمی فصلنامه

ص: ۲

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی – پژوهشی به

نشریه تحقیقات کلامی اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات

قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد.

ص: ۳

راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی- تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛

۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷) استنادات معتبر و کافی؛ ۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛ ۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴. تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارابودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶. مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

۱۲. درصورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱- در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (وَ) سه نقطه(...) آورده شود.

۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

ص: ۴

فهرست

ص: ۵

ص: ۶

ایمان موهبتی از منظر آیات و روایات

اشاره

سیدمحمود موسوی(۱)

رسول احمدی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۴/۰۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۱۵

چکیده

«ایمـان» از اساسـی ترین مفـاهیم اعتقـادیِ اسـلام است، که آن را به اعتقاد قلبیِ همراه با اقرار زبانی و عمل جوارحی معنا می کننـد. مطابق آیات و روایات، ایمان آن گاه محقق می شود که مسبوق به معرفتی باشد. این معرفت هم می تواند اکتسابی باشد و هم فیض و عنـایت الهی آن را برای انسـان حاصـل کنـد. البته در هر دو صورت، تصـدیق آن معرفت (قلبی یـا لسـانی) در حوزهٔ اختیـار انسان تعریف می شود. ایمانی که از این فرآیند حاصل می شود اکتسابی است و زیربنای ایمانی قرار می گیرد که بر اساس تعابیر روایات، آن را «ایمـان موهبتی» می نامیم. ایمان موهبتی، ایمانی است که در ورای ایمان مصـطلح قرار داشـته و بنا بر آیات و روایات، عطیه و نوری است که بر قلب مؤمن تابانده می شود. نوشتار حاضر بر آن است که به مستندات روایی و قرآنیِ این نوع از ایمان بپردازد.

واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: ایمان، اختیار، هدایت، اعطا، سکینه، نور ایمان، روح ایمان.

۱- . استادیار دانشگاه باقرالعلوم.

۲- . پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث و دانشجوی دکترای دانشگاه قرآن و حدیث.

ص: ۷

مقدمه

موضوع ایمـان، گسـترهٔ وسـیعی از روایـات اسـلامی را در بر می گیرد، به گونه ای که ریزموضوع هـای منشـعب از ایمـان، هرکـدام شواهد روایی فراوانی دارند، اما روایات حوزهٔ «ایمان موهبتی» کمتر جمع آوری و تبیین شده است.(۱) نگارنده با مرور باب «ایمان و کفرِ» کتـاب شـریف کـافی و هم چنین جلـد هشـتم دانشـنامهٔ میزان الحکمه که به روایات ایمان و دسـته بنـدی احادیث آن پرداخته، آیـات و روایـاتی را که به نقش خداونـد در ایمانِ عبـد نظر دارنـد، گردآوری کرده است. البته با در نظر گرفتن حجم روایات و نیز محدودیت در تعداد صـفحاتِ نوشـتار حاضر، تنها به ذکر آیات و روایات شاخص بسنده شده است. گفتنی است، تفسیر و تبیین این آیات و روایات، آن هم با شـیوهٔ معناشناسـی، کمک شایانی به تنقیح بحث می کند که البته خود، فرصت و مجال دیگری می طلبد؛ با این همه، عناوینی که در ادامه می آید، می تواند برای کسانی که خواهان پژوهش در این حوزه اند، کدهای مفیدی باشد.

۱. تعریف ایمان

اشاره

واژهٔ «ایمان» در لغت ضـد کفر و مصـدر باب افعال از ریشهٔ «أمن»، به معنای تصدیق کردن، اذعان کردن، گرویدن، ایمن گردانیدن، امان دادن و اقرار کردن است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۵۰). لغت پژوهان چهار کاربرد گوناگون برای سه واژه از یک ریشه، ذکر کرده اند:

«امن» به معنـای مخـالف ترس؛ «امـانت» و «امـان» به معنای ضـد خیانت؛ «ایمان» به معنای ضـد کفر؛ «ایمان» در کاربرد دوم به معنای تصدیق، در مقابل تکذیب(ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۱: ۴۶).

این گونه به نظر می رسـد که گوهر معنـاییِ تمـامی این کاربردهـا، معنـای «امن» و «امان» است، چراکه در اکثر کاربردهای این واژه گونه ای از امنیت و آرامش و زدودن ترس وجود دارد. آن جـا هم که ایمـان را نوعی تصـدیق گرفته انـد، ایجـاد اطمینان و آرامش درونی به واسـطهٔ تصدیقِ کسـی یا چیزی را از لوازم آن برشمرده اند و یا این که مؤمن موضوعات اعتقادی خود را از شک و تردید که آفت اعتقاد است، امنیت بخشیده است(طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۵۵).

۱- . تا آن جا که نگارنده به جست وجو پرداخته، تنها در سه مقاله به مسئله موهبتی بودن ایمان (به اندازه دو سه صفحه) اشاره شده است: رضا برنجکار، «بررسی نظریه محال بودن کفر مؤمن»، فصل نامه دانشگاه قم؛ محمد بیابانی، «معرفت و هدایت، فعلِ خداست»، مجله سفینه؛ مسعود آذربایجانی، «ساختار معنایی ایمان در قرآن»، مجله معارف اسلامی.

ص: ۸

در زمینهٔ تعریف اصطلاحی «ایمان»، همان گونه که بین اندیشمندان سایر فرقه ها و مذاهب اسلامی اختلاف نظر مشاهده می شود، در میان متکلمان و اندیشمندان شیعهٔ اثنا عشری نیز اندیشه ها و دیدگاه های متفاوتی وجود دارد. تحلیل بیشتر متکلمان و فیلسوفان شیعی از ایمان، یک سانیِ آن با تصدیق(۱) است(سید مرتضی، بی تا: ۵۳۶)؛ گرچه برخی یک سانیِ آن با معرفت را نیز مطرح کرده اند(مفید، ۱۴۱۳ ق، ۵ : ۱۱۹). برخی دیگر از علمای شیعی همچون علامه مجلسی(مجلسی، ۱۴۰۴ق،۷۰: ۲۲) و علامه حلّی(حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۷۹) نیز دیدگاه اخیر را دربارهٔ ایمان برگزیده اند.

۱۱. ایمان موهبتی

مقصود از «ایمان موهبتی» ایمانی است که به واسطهٔ فیض و عنایت خداوند به انسان ارزانی می شود؛ برخلاف «ایمان اکتسابی» که اراده و اختیار انسان نیز در مبادی عمل ایمانی وی دخیل است. ایمان موهبتی هم ردیف توفیق و فیض شمرده شده و دارای نظامی متفاوت از ایمان اکتسابی است. ایمان اکتسابی آن گاه تحقق پیدا می کند که آدمی به خداوند معرفت پیدا کرده و قلباً خدا را تصدیق کند، چراکه لازمهٔ تصدیق خداوند معرفت به او و اقرار و عمل است، و این همه در حوزهٔ اختیار انسانی تعریف می شود؛ هرچند معرفتی که مقدمهٔ تصدیق قرار گرفته، می تواند در برخی موارد به عنایت و فیض الهی حاصل گردد. به جز این ایمان، حقیقت دیگری نیز وجود دارد که در آیات و روایات از آن به نور (نور:۴۰)، سکینه (فتح:۴)، کلمه (فتح:۲۶) و روح ایمان (مجادله:۲۲) تعبیر شده و خداوند بر اساس میزان تسلیم و ایمان ابتدایی اشخاص به آنان اعطا می کند. از این رو، در روایات و دعاهای بسیاری که در ادامه خواهد آمد، انسان مؤمن از خداوند –می خواهد این نوع ایمان را به وی عطا کند(کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۲۱۵).

۲. ایمان موهبتی در قرآن

در قرآن بیش از هشتصد مرتبه از مشتقات «أمن» استفاده شده است که برخی به شکل مصدری و برخی هم خود کلمهٔ «ایمان» و در بیشتر موارد هم به صورت فعل «آمنوا» آمده است. در نگاه نخست، نحوهٔ اِخبار قرآن از ایمان و هم چنین معناشناسی آن مهم است. بدین روی، در این بخش به دو دسته از آیات اشاره می-کنیم؛ دسته ای از آیات که دربر دارندهٔ

۱- . البته بین اینان در معنای «تصدیق» نیز اختلاف وجود دارد؛ یکی تصدیق به معنای التزام و دیگری تصدیق به معنای منطقی که همان معرفت است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۲۶۲).

ص:۹

تصریحات قرآنی بر افاضه ای و موهبتی بودنِ ایمانند، و دسته ای که صراحت پیشین را دارا نبوده، بلکه از طریق هم نشین ها و حوزه های معناییِ متناظر با ایمان، مانند: نور، هدایت، سکینه و... مضمونِ موهبت و اعطا را با واسطه افاده می کنند. توضیح این که، حوزۀ معنایی ایمان با حوزه هایی همچون هـدایت، کفر، عمل صالح و یا صـراط مسـتقیم، پیوند و ارتباط بیشتری برقرار کرده است. گرچه حوزه-هـایی همچون شـرح، نور، نصـر و... نیز بر حوزۀ معنایی ایمان اثرگـذاری خاص خود را دارنـد، اما با توجه به موضوع مقاله و محدودیت در آن، و هم چنین گستردگی معنای هدایت، تنها به حوزۀ معنایی «هدایت» می-پردازیم.

دستۀ اول: آیاتی اند که بر افاضۀ ایمان از سوی خداوند صراحت دارند. از جمله می توان به آیۀ ۵۶ سورۀ «روم» اشاره داشت:

وَ قالَ الَّذینَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ الْإِیمانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فی کِتابِ اللَّهِ إِلی یَوْمِ الْبَعْثِ؛ و کسانی که علم و ایمان داده شدند، گویند: همان طور که خدا در کتابش خبر داده بود، طول مدت بین دنیا و آخرت را خوابیده اید.

در آیـۀ مـذکور به صـراحت سـخن از ایتـاء ایمـان از سوی خداونـد است. علامه طباطبـائی(ره) پس از بیـان معنای ایمان در آیه، به موهبتی بودن آن اشاره می کند:

مراد از علم و ایمان در جملـۀ: «اوتوا العلم و الایمان»، یقین و التزام به مقتضای یقین است؛ و اصولاً، علم در زبان قرآن عبارت اسـت از: یقین به خدا و آیات او، و ایمان به معنای التزام به آنچه یقین اقتضای آن را دارد موهبتی الهی به شمار می رود(طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۲۰۶).

از دیگر آیات این بخش، آیۀ مبارکۀ سورۀ «مجادله» است:

أُولئِکَ کَتَبَ فی قُلُوبِهِم الْإِیمانَ وَ أَیَدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ؛ آنان کسانی انـد که خداوند ایمان را در قلب-هایشان نگاشت و ایشان را به واسطۀ روحی از جانب خویش تأیید فرمود(مجادله:۲۲).

کتابت ایمان در قلب به معنای اثبات غیر قابل زوال است و ضـمیر در «کَتَبَ» به خـدای متعال برمی گردد. ذیل این آیه، حدیثی وارد شـده که فضـیل به امام صادق(ع) عرضه می دارد: این که خـدا می فرمایـد: «ایشاننـد که خـدا ایمان را در دل هایشان رقم زده»، آیا خود آن ها به آنچه خدا در دل هایشان رقم زده دستی دارند؟ امام فرمود: «خیر»(کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۱۵). هم چنان که از بخش بعدی آیه، یعنی «أیدهم بروح منه» هم می توان در راسـتای مدعا بهره برد، چه این که در روایات بسـیاری، امام مقصود از روحِ مذکور در آیه را ایمان بیان داشتند(همان).

ص: ۱۰

و در سورهٔ «یونس» آمده است:

وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أنْ تُؤْمِنَ إلاَّ بِإذْنِ اللَّهِ وَ یَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذینَ لایَعْقِلُونَ؛ هیچ شخصی جز به اذن خدا ایمان نمی آورد، و خداوند بر کسانی که تعقل نمی کنند پلیدی را بر آن ها قرار می-دهد(یونس:۱۰۰).

فارغ از این که مقصود از اذن خداوند چه باشد، آیه به صراحت، ایمان آوردن نفس را به اذن الهی مشروط کرده است. مفسران «اذن» را در آیهٔ مذکور به وجوهی همچون علم الهی، فرمان و دستور(ر.ك: طبرسی، ۱۳۷۲ق، ۵: ۲۰۷)، توفیق و تسبیب(طباطبائی، ۱۳۷۴،۱۰: ۱۸۸) و تسهیل و منح الالطاف(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۷۳) تعبیر کرده اند که با توجه به دو معنای اخیر، آیه می تواند شاهد مدعای ما قرار گیرد.

آیهٔ بعدی، آیهٔ چهارم سورهٔ «نساء» است:

هُوَ الَّذی أَنْزَلَ السَّکینَهَ فی قُلُوبِ الْمُؤْمِنینَ لِیَزْدادُوا إیماناً مَعَ إیمانِهِمْ؛ او کسی است که سکینه را در قلب های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان افزوده گردد.

برخی مفسران(بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۵: ۷۶؛ فیض، ۱۳۸۷، ۲: ۱۱۸۲) به قرینهٔ برخی روایات(کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۱۵) که در ادامهٔ مقاله به آن ها اشاره خواهد شد، «سکینه» را به معنای ایمان گرفته اند که در این صورت با توجه به این که فاعل «أنزل» خداوند است، این آیه می تواند شاهد ما در بحث از موهبتی بودن ایمان قرار گیرد.

دستهٔ دوم: آیاتی اند که با توجه به دیگر حوزه های معنایی متناظر با ایمان، مورد استناد واقع می شوند. از میان این حوزه ها تنها به بیان حوزهٔ «هدایت» بسنده شد، چه آن که در قرآن شاهد هم پوشانی وسیعی میان حوزهٔ ایمان و هدایت نسبت به دیگر مفاهیم هستیم.

«هدایت» و «اهتدا» دو واژه ای هستند که در ۵۶ مورد از آیات قرآن، با حوزهٔ معنایی ایمان ارتباط مستقیم برقرار کرده اند.

«اهتدا» در لغت به معنای هدایت شدن به راه راست یا رشد پذیرفتن است(ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۶: ۴۲). این واژه در قرآن مجید، همواره در تقابل و تضاد با واژهٔ کانونی «ضلال» به معنای بی راهه رفتن به کار می-رود: إنّ ربَّكَ هُو أعلَمُ مَن یضِلّ عَن سَبیلِهِ وَ هُو أعلَمُ بِالمُهتَدین(انعام: ۱۱۷).

در جهان بینیِ قرآنی، دو واژهٔ کلیدی و بسیار مهم «ایمان» و «کفر»، همانند هدایت و ضلالت در تقابل و تضاد شدید با یکدیگر قرار گرفته اند؛ و این امر در سراسر قرآن مشهود است.

ص: ۱۱

واژهٔ «اهتدا» از جمله عناصر بنیادینی است که در حوزهٔ معنایی ایمان قرار می گیرد؛ و در برخی آیات قرآن، واژهٔ «ایمان» با همهٔ مشخصات و ویژگی های ممیزهٔ آن، به لحاظ معنایی با حالت آن کسانی که مهتدی و راه یافته اند، برابر و معادل است(ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۹۲).

آیاتی که در پی می آیند، این مدعا را تأیید می کنند:

فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا(بقره: ۱۳۷).

الَّذینَ آمَنُوا وَ لَمْ یَلْبِسُوا إیمانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولئِکَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ(انعام: ۸۲).

إِنَما یَعمُر مَساجِدَ الله مَن ءامنَ باللهِ... فعَسی أولئکَ أن یَکونوا مِنَ المهتَدین(توبه: ۱۸).

یکی از ویژگی های این دسته از آیات ، آن است که ایمان را هدایت الهی (اهتدا) می دانند و یا در چارچوب مفهوم هدایت الهی تصویر می کنند. البته در قرآن از موارد دیگری هم به عنوان موجبات هدایت-یافتگی نام برده می شود(آل عمران:۲۰)، اما تأکید ما در این آیات بر موضوع ایمان است. در آیهٔ اول، خداوند عین ایمان مسلمانان را مفاد هدایت یافتگی می شمارد، هم چنان که در آیهٔ دوم ایمانی را که بدون ظلم باشد «اهتدا» معرفی می کند و در هر سه آیه، مؤمنان را «مهتدین» لقب می دهد. هم پوشانی حوزهٔ ایمان و حوزهٔ هدایت در این سه آیه به روشنی نمایان است.

قرینهٔ دیگر بر این که ایمان از سنخ هدایت است، آیهٔ مبارکه سورهٔ «کهف» است:

... إِنَهُم فِتیَهُ ءاَمنوا بِرَبِهم وَ زِدنهُم هُدَی؛ به درستی که آنان جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند و ما بر هدایتشان افزودیم (کهف: ۱۳).

خداوند به جای این که بگوید بر ایمانشان افزودیم، فرمود: بر هدایتشان افزودیم. در ابتدای آیه می گوید، اصحاب کهف جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند و در انتهای آیه در پاسخ به این عمل می-فرماید که ما هم بر هدایت ایشان افزودیم. به نظر می رسد، قرآن از ایمانِ به پروردگار و ایمانِ عاری از ظلم و انحراف، به هدایت و اهتدا نام می برد و آن را مصداق کامل ایمان می داند.

در تمامی آیاتی که گذشت، هم نشینی ایمان با هدایت کاملاً مشهود بوده، به گونه ای که مؤمن عبارت است از شخص هدایت یافته، و شخصِ مهتدی نیز هدایت یافته به نور ایمان قلمداد گردیده است: وَ لکِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدی بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا(شوری:۵۲).

حال اگر این دسته از آیات را در کنار آیاتی قرار دهیم که فاعل این نوع هدایت را خداوند می دانند، به این نتیجه رهنمون خواهیم شد که ایمان، فیض و عنایت خداوند به انسان است که

ص: ۱۲

از طریق هدایت به وی ارزانی داشته شده و نتیجهٔ آن بر اساس آیات، قرار گرفتن در صراط مستقیم است؛ برای مثال در سورهٔ «حجرات» آمده:

قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَداكُمْ لِلْإِيمانِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ؛ بگو بر من منت نگذارید از این که اسلام آوردید، بلکه این خداست که با هدایت کردن شما به ایمان، بر شما منت می گذارد، اگر راست گو باشید(حجرات:۱۷).

این آیه یکی از صریح ترین آیات در موضوع مورد بحث است که در آن خداوند خود را فاعل هدایت معرفی کرده و متعلق این هدایت را نیز ایمان، قرار می دهد. در آیات دیگری علاوه بر اِسناد هدایت به خداوند، هم نشینیِ حوزهٔ «صراطِ مستقیم» با هدایت و ایمان نیز مورد توجه است. هرچند با توجه به طولانی شدن مقاله، بحث از حوزهٔ صراط مستقیم را به فرصتی دیگر موکول می کنیم، اما به اجمال باید بیان داشت که قرآن در بسیاری از آیات، خداوند را هادیِ به صراط مستقیم معرفی می کند و از سوی دیگر، برخی روایات نیز مصداق «صراط» را، ایمان قرار می دهند:

وَ لِتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَ يَهْدِيَكُمْ صِراطاً مُسْتَقِيماً(فتح:۲۰).

إِنَّ اللَّهَ لَهادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ(حج: ۵۴) و... .

با بررسی اجمالی آیات مذکور، به این نکته رهنمون می شویم که قرآن کریم، به تعریف صریح مفهوم ایمان نپرداخته است، و اساساً روش کتاب های آسمانی این نیست که مفهومی را به صورت لفظی تعریف کنند، بلکه در عمل و با بیان ویژگی ها و آثار این حقیقت، در مواضع و حالات گوناگون، مخاطب را به فهمی متکامل از ایمان سوق می دهند.

از سوی دیگر، مفهوم ایمان نیز از امور عینیِ مادی نیست که بتوان مصداقی از آن را پیش چشم مخاطب آورد، بلکه از مفاهیم انتزاعی و معنوی است که تعریف مصداقی آن ها امکان پذیر نیست. بهترین راه برای تعریف این نوع مفاهیم، انگاره سازی آن ها در شبکه ای از مفاهیم و معانی مرتبط است؛ بدین صورت که با بررسی استعمالات و جای گیری های گوناگون آن مفهوم با دیگر مفاهیم، ویژگی های اساسی آن را استخراج کنیم، میان آن ها پیوند ایجاد نماییم و سپس به فهمی نسبتاً جامع از آن دست یابیم(ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۵۸۱۵۹).

قرآن کریم در مواضع گوناگون، علاوه بر این که ایمان آوری اشخاص را منّت و موهبتی از ناحیهٔ خداوند می داند، آن را مصداق هدایت الهی قرار می دهد. مهتدی به این هدایت، به

ص: ۱۳ سرمنزل صراط مستقیم رهنمون خواهد شد: فَأَمَّا الَّذینَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ اعْتَصَمُوا بِهِ فَسَیُدْخِلُهُمْ فی رَحْمَهٍ مِنْهُ وَ فَضْلٍ وَ یَهْدیهِمْ إِلَیْهِ صِراطاً مُسْتَقیماً(نساء: ۱۷۵).

۳. ایمان در روایات

اشاره

ایمان در روایات اسلامی، در گستره ای وسیع تر از آنچه در قرآن شاهد بودیم، مطرح شده است، به گونه-ای که این مفهوم ارتباط بیشتری بـا دیگر مفـاهیم بنیـادین اعتقـادی برقرار کرده است. امـا آنچه در این مقـام اهمیت دارد، روایاتی است که مضـمون موهبتی بودن ایمـان از آنان اسـتفاده شود. گرچه تعـداد این روایات در مقایسه با دیگر حوزه ها، از فراوانی نسبی برخوردار نیست، می توان نمایه هایی از نقش موهبت در ایمان را از آن ها استخراج کرد. در دسته بندی ذیل، به برخی از این نمایه ها اشاره می شود:

۱۳. هدایتِ به ایمان

همان گونه که پیش تر گـذشت، حوزهٔ معنایی هـدایت با حوزهٔ معنایی ایمان، پیوندی بنیادین دارد، تا آن جا که قرآن از هدایت در برخی آیـات، در جایگـاه جانشـین ایمان و در آیات بسـیاری در جایگاه هم نشـین اسـتفاده کرده است. در ذیل آیاتی همچون: قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَیَّ إِسْلامَکُمْ بَلِ اللَّهُ یَمُنُّ عَلَیْکُمْ أَنْ هَداکُمْ لِلْإیمانِ روایـاتی مشاهـده می شود که مؤیـد این مضـمون قرآنی است. این روایات، نمونه هایی از هم نشینی حوزهٔ هدایت با ایمان به شمار می روند:

زَکَرِیا بْنِ إِبْرَاهِیمَ قَالَ کُنْتُ نَصْرَانِیاً فَأَسْلَمْتُ وَ حَجَجْتُ فَدَخَلْتُ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) فَقُلْتُ إِنِّی کُنْتُ عَلَی النَّصْرَانِیهِ وَ إِنِّی أَسْلَمْتُ فَقَالَ وَ أَی شَی ءٍ رَأَیتَ فِی الْإِسْلَامِ قُلْتُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: ما کُنْتَ تَدْرِی مَا الْکِتابُ وَ لَا الْإِیمانُ وَ لکِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدِی بِهِ مَنْ نَشاءُ فَقَالَ لَقَدْ هَدَاکَ الله؛ زکریا-بن ابراهیم گوید: من نصـرانی بودم و مسلمان شدم و حج گزاردم. سـپس خدمت امام صادق(ع) رسیدم و عرض کردم: من نصـرانی بودم و مسـلمان شـدم. فرمود: از اسـلام چه دیـدی؟ گفتم: قول خداونـد که فرماید: «تو کتاب و ایمان نمی دانستی چیست، ولی ما آن را نوری قرار دادیم که هر که را خواهیم بدان هدایت کنیم.» فرمود: «محققاً خدا تو را هدایت فرموده است»(کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۱۶۰).

در این روایت احتجاج شـخص نصـرانی به آیـهٔ: لکن جعلنـاه نوراً... و نیز پاسـخ حضـرت مبنی بر این که خداونـد تو را هـدایت فرمود، شاهد مدعا قرار می گیرد، چه این که شـخص نصـرانی در اسـتدلالش به آیهٔ ایمان تمسک جسته و حضرت با توجه به آیه و هدایت مطرح در آن، تعبیر

ص: ۱۴

«هَداکَ الله» را به کار می برد؛ یعنی این-گونه نپندار که خود به مقام تسلیم و ایمان رسیده ای، بلکه این خداوند بود که تو را به نور ایمان هدایت فرمود.

یا من هـدانی للإیمان من قبل أن أعرف شـکر الامتنان؛ ای کسـی که مرا به سوی ایمان هدایت فرمودی، پیش از آن که سپاس منت های تو را به جای آورم(کفعمی،۱۳۷۶: ۲۴۴).

۲۳. درخواست ایمان از خدا

روایـات بسـیاری، به ویژه در حوزهٔ «ادعیه» یـافت می شونـد که در آن هـا فرد، ایمان را از خداونـد درخواست می کنـد، گو این که بخشندهٔ ایمان تنها اوست و این بندگانند که باید از او مسئلت کنند.

از امام صادق(ع) روایت شده:

اللّهُمَّ إنّی أسأَلُکَ إیمانـاً لا ـ أجَـلَ لَهُ دونَ لِقائِـکَ تَوَلَّنی ما أبقَیتَنی عَلَیهِ و تُحیینی ما أحییتَنی عَلَیهِ تَوَفَّنی إذا تَوَفَّیتَنی عَلَیهِ و تَبعَثُنی إذا بَعَثتَنی عَلَیـهِ و تُـبرِئُ بِهِ صَـدری مِنَ الشَّکِّ وَ الرَّیبِ فی دینی؛ خـدایا! ایمـانی را از تـو درخـواست می کنم که انتهـایی جز دیـدار تو نداشـته باشد (تا روز قیامت، پایدار باشد)؛ ایمانی که تا وقتی مرا باقی می داری، بر آن پایدار بداری و تا وقتی زنده ام می داری ، بر آن زنـده ام بـداری و هر گـاه مرا میرانـدی، بر آن بمیرانی و هر گاه مرا بر انگیختی، بر آن برانگیزانی و به واسـطهٔ آن، سـینه ام را از شک و دودلی در دینم، پاک گردانی(کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۵۸۶).

در روایتی دیگر آمده:

عن أیوب بن یقطین أو غیره عنهم علیهم السـلام : تَقولُ فِی اللَّیلَهِ الاُولی [أی مِن لَیالِی العَشـرِ الأَواخِرِ مِن شَـهرِ رَمَضانَ]: أسأَلُکَ... أن تَهَبَ لی یقینـا تُباشِـرُ بِهِ قَلبی و إیمانـا یـذهَبُ بِالشَّکِّ عَنّی و تُرضِـینی بِما قَسَـمتَ لی؛ به نقل از ایوب بن یقطین یا شخصـی دیگر، از معصومـان(ع): در شب اول [از دهـهٔ آخر ماه رمضان] می گویی: از تو درخواست می کنم که... مرا یقینی ببخشـی که آن را در دلم بیامیزی و ایمانی که شک را از من ببَرد و مرا به آنچه قسمتم کرده ای، خرسند گردانی(کلینی، ۱۳۶۵، ۴: ۱۶۰).

ص: ۱۵

۳۳. اعطای ایمان

«اعطا» در لغت به معنای دادن و ارزانی داشتن است. در برخی روایات به صراحت از اعطای ایمان سخن به میان آمده است. البته این روایات در مقام برشمردن شرایط و ویژگی کسانی اند که می توانند مخاطب این اعطا قرار گیرند، اما به صورت ضمنی، ادعای ما در این مقاله را که ایمان، موهبتی الهی است اثبات می-کنند.

پیامبر اکرم(ص) در روایتی فرمودند:

إنَّ اللّه َیعطِی المالَ مَن یحِبُّ و مَن لایحِبُّ و لایعطِی الإیمانَ إلّا مَن یحِبُّ و إذا أحَبَّ اللّهُ عَبداً أعطاهُ الإیمانَ؛ خداوند مال و ثروت را هم به کسی می دهد که دوست دارد و هم به کسی که دوست ندارد، اما ایمان را جز به کسی که دوست دارد، نمی دهد. پس هر گاه خداوند بنده ای را دوست بدارد، به او ایمان عطا می کند(متقی، ۱۴۰۹، ۱: ۲۳).

از امام باقر (ع) نقل شده است:

إنَّ هـذِهِ الـدُّنیا یعطیهَا اللّهُ البَرَّ وَ الفاجِرَ و لایعطِی الإیمانَ إلّا صَفوَتَهُ مِن خَلقِهِ؛ این دنیا را خداوند به نیک و بد می دهد، اما ایمان را جز به برگزیدگان از خلقش نمی دهد(کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۲۱۵).

امام صادق(ع) نیز فرمودند:

إنَّ اللّهَ خَلَقَ خَلقـا لِلإیمانِ لا زَوالَ لَهُ و خَلَقَ خَلقاً لِلکُفرِ لا زَوالَ لَهُ و خَلَقَ خَلقاً بَینَ ذلِکَ وَ استَودَعَ بَعضَهُمُ الإیمانَ، فإن یشأ أن یتِمَّهُ لَهُم أتَمَّهُ و إن یشَأ أن یسلُبَهُم إیاهُ سَلَبَهُم؛ خداوند، آفریدگانی را برای ایمان ، به گونه ای آفریده که [ایمانشان] از میان رفتنی نیست و برای کفر نیز آفریدگانی را چنان پدید آورده که آن [کفر] هم زوال پذیر نیست و در این میان، آفریدگانی را پدید آورده و در برخی از آن ها، ایمان را به ودیعه گذاشته است. اگر بخواهد آن را برایشان کامل کند، کامل می کند و اگر بخواهد از آن ها سلب کند، سلب می کند(کلینی، ۱۳۶۵،۲: ۴۱۷).

۴۳. توفیق ایمان

«توفیق» از مفاهیمی است که در ادبیات متون دینی، با مفهوم اعطای ایمان از جانب خداوند مرتبط است. گرچه روایاتِ توفیق با توجه به متعلّق توفیق، فراوانیِ خوبی در متون

ص: ۱۶

روایی دارد، اما روایات اندکی دربارهٔ توفیق به ایمان موجود است؛ برای مثال، علامه مجلسی نقل می کند:

مِن بَعضِ اَصحابِنا فی زیارَهِ قَبر رَسولِ الله(ص): الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی وَفَّقَنِی لِلْإِیمَانِ بِکَ وَ التَّصْدِیقِ بِنُبُوَّتِکَ وَ مَنَّ عَلَی بِطَاعَتِکَ وَ اتِّبَاعِ مِلَّتِکَ وَ جَعَلَنِی مِنْ أُمَّتِکَ الْمُجِیبِینَ لِدَعْوَتِکِ وَ هَدَانِی لِمَعْرِفَتِکَ؛ حمد خدای را که توفیق داد مرا به ایمان به تو و تصدیق به پیامبری ات و منت گذارد بر من به واسطهٔ اطاعت از تو و تبعیت از آیین تو(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۹۷: ۱۷).

۵۳. قرارِ (سکینه) ایمان

دستهٔ دیگری از روایات که شاهد روشنی بر مدعای ماست، روایات مربوط به انزالِ سکینه است. در بخش پیشین آن جا که به بررسی آیات ایمان پرداختیم اشاره ای نیز به آیهٔ ۴۸ سورهٔ «نساء» داشته و استفادهٔ قرآن از کلمهٔ «اَنزَلَ» را قرینه ای بر نقش خداوند در ایمان مؤمنان برشمردیم. حال که به روایاتِ ذیل این آیه می رسیم، این سخن بیش از پیش آشکارتر می شود.

روایات ذیل، در این دسته جای می گیرند:

أَبِی حَمْزَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ(ع) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْزَلَ السَّکِینَهَ فِی قُلُوبِ الْمُؤْمِنِینَ قَالَ هُوَ الْإِیمَانُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَیدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ قَالَ هُوَ الْإِیمَانُ؛ ابو حمزه گوید: از امام باقر (ع) دربارهٔ قول خداوند که: «سکینه را در دل مؤمنان نازل کرد» پرسیدم. فرمود: سکینه ایمان است. و باز دربارهٔ قول خداوند که: «با روحی از جانب خود ایشان را تأیید کرد» پرسیدم. فرمود: آن روح ایمان است(کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۱۵).

أَبَان عَنْ فُضَیل قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) أُولَئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِیمانَ هَلْ لَهُمْ فِیمَا کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمْ صُنْعٌ قَالَ لَا؛ فضیل گوید: به امام صادق(ع) عرض کردم: این که خدا فرماید: «ایشانند که خدا ایمان را در دل هایشان رقم زده»، آیا خودشان به آنچه خدا در دل هایشان رقم زده، دستی دارند؟ فرمود: نه(همان).

جَمِیلٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(ع) عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ: هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ السَّکِینَهَ فِی قُلُوبِ الْمُؤْمِنِینَ قَالَ هُوَ الْإِیمَانُ قَالَ: وَ أَیدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ قَال هُوَ الْإِیمَانُ وَ عَنْ

ص: ۱۷

قَوْلِهِ: وَ أَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوى قَالَ هُوَ الْإِيمَانُ؛ جمیل گوید: از امام صادق(ع) در بارهٔ قول خداوند که: «اوست که سکینه را در دل های مؤمنان نازل کرده» پرسیدم. فرمود: آن سکینه ایمان است. و این که فرماید: «و با روحی از خود تأییدشان کرد» آن روح ایمان است و دربارهٔ قول خدای تعالی که: «و کلمهٔ تقوا را گردن گیرشان ساخت» پرسیدم. فرمود: آن کلمه ایمان است(همان).

۶۳. نور ایمان

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید:

مَن لَم یَجعل الله له نوراً فَمَا لَهُ مِن نُور؛ آن را که خدا برایش نوری قرار نداده، هیچ نوری برای او نیست(نور: ۴۰).

برای «نور» تعریف های گوناگونی بیان کرده انـد. بعضـی از این تعاریف فقط بر نور حسی دلالت دارد؛ مانند این که گفته اند: نور پرتوهـایی است که پراکنـده می شود و به دیـدن کمک می کنـد(راغب، ۱۳۸۹: ۸۲۷). و بعضـی دیگر می گوینـد: نور همان چیزی است که اشیا را آشکار کرده و حقیقت اشیا را به چشم نشان می دهـد(ابن-منظور، ۱۴۰۸ق، ۱۴: ۳۲۱). از دیگر تعاریف مشـهورِ «نور» این است: «نور چیزی است که به ذات خود ظاهر باشـد و غیر را هم ظاهر کنـد.» هرچنـد این تعریف نور حسـی را شامـل می شود، ولی به آن محـدود نمی گردد و هرچه ظاهر بالـذات و مُظهِر غیر باشد، در بر می گیرد. بنابراین، می تواند تمام مصادیق نور را تعریف کند(همان: ۳۲۲).

نور به معنای روشـنایی که زایل کنندهٔ تاریکی است، بر موجودات گوناگونی اطلاق شده. ساده ترین معنای آن نور حسـی است که از مراتب عـالم اجسـام است. مراتب والاترِ نور، نورِ علم، ایمان، هـدایت، امام، پیامبر، عقل، ذات خداونـدی و... است. در تمامیِ این مصـداق هـا، رفع سرگردانی و ظلمت و ایجـاد روشـنی و وضوح و تعیین راه و هـدف، لازمـهٔ اخصِ نور و روشـنایی است. بنابراین، آدمیان که در این دنیا گرفتار انواع تاریکی ها هستند، باید به انواع روشنایی و نور تمسک کنند تا به مراتب بالاتری از کمال دست یابند.

در روایات، بر ایمان، اطلاقِ نور شـده است. جدا از ماهیت نور که اعطایی و ماورایی بودن در آن اِشـراب شده، از اعطا و سـلب این نور نیز سخن به میان آمده است؛ برای نمونه:

قَالَ النَّبی(ص): مَن شَرَب خمراً خَرَج نُور الإیمَان مِن جوفه؛ هرکه شراب نوشد، نور ایمان از ضمیرش برود(جوانشیر، ۱۳۸۵: ۷۷۱).

ص: ۱۸

یونُس بْنِ عَبْدِالرَّحْمَنِ فِی حَدِیثٍ قَالَ رُوِّینَا عَنِ الصَّادِقِینَ أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدَعُ فَعَلَی الْعَالِمِ أَنْ یظْهِرَ عِلْمَهُ فَإِنْ لَمْ یفْعَلْ سُلِبَ نُورَ الْإِیمَانِ منه؛ آن گاه که بـدعت ها آشـکار گردیـد، بر دانایان است که علم خویش را اظهار کنند، که اگر نکنند، نور ایمان از ایشان سلب خواهد شد(العاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۶: ۲۷۱).

مِنَ النَّاحِیهِ المقدسه: اللَّهُمَّ إِنِّی أَسْأَلُکَ بِاسْمِکَ... أَنْ تُصَلِّی عَلَی مُحَمَّدٍ نَبِی رَحْمَتِکَ وَ کَلِمَهِ نُورِکَ وَ وَالِدِ هُدَاهِ رَحْمَتِکَ وَ امْلَأْ قَلْبِی نُورَ الْیقِینِ وَ صَـدْرِی نُورَ الْإِیمَانِ وَ فِکْرِی نُورَ الثَّبَاتِ وَ عَزْمِی نُورَ التَّوْفِیقِ؛ ...قلبم را از نور یقین پر کن، سینه ام را از نور ایمان، فکرم را از نور استواری و عزمم را از نور توفیق(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۹۹: ۹۲).

۷۳. روح ایمان

روح ایمان، صنع خداست و در روایت آمده است:

سَـأَلْتُ أَبَاعَبْـدِ اللَّهِ(ع) عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ: أَیدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ قَالَ هُوَ الْإِیمَانُ وَ عَنْ قَوْلِهِ: وَ أَلْزَمَهُمْ کَلِمَهَ التَّقْوی قَالَ هُوَ الْإِیمَانُ؛ جمیل گوید: از امام صادق(ع) دربارهٔ قول خداوند که: «و با روحی از خود تأییدشان کرد» پرسیدم. فرمودند: آن روح ایمان است. و در مورد قول خدای تعالی که: «و کلمهٔ تقوا را گردن گیرشان ساخت» پرسیدم. فرمود: آن کلمه ایمان است(کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۱۵).

آخرین مرحله از طریق هدایت، تسلیم در برابر خداوند رحمان است و انسان با برداشتن این گام، به مقام «اهتدا» و راه یابی به هدایت عامـهٔ الهی می رسـد. ره آورد این مرحله، دریافت روح ایمان از ناحیهٔ پروردگار است. روح ایمان نیز همانند معرفت فطری، هدیه و عطیه ای است از جانب خداونـد رحیم؛ با این تفاوت که اصل معرفت فطری عمومی است، اما روح ایمان به تسـلیم شـدگان و ایمان آورندگان اختصاص دارد(همان).

روح ایمان، تأیید و حمایت خداوند از بندهٔ مؤمن خویش است:

أُولئِـکَ کَتَبَ فی قُلُوبِهِمُ الْإِیمـانَ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْه؛ آنان ایمان در قلب هایشان نوشـته شـد و خداوند به واسـطهٔ روحی از جانب خویش ایشان را تأیید کرد(مجادله: ۲۲).

ص: ۱۹

روح ایمـان، همان تقوای الهی است که با مؤمن ملازم و همراه است: فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَکِینَتَهُ عَلی رَسُولِهِ وَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ وَ أَلْزَمَهُمْ کَلِمَهَ التَّقْوی(فتح: ۲۶).

و در مواقعی که مؤمن از پایه و اساس ایمان (تسلیم)، بازگشته و تمرد کند، روح ایمان از او سلب می گردد:

اذا زنی الرَّجل اَخرَجَ الله مِنهُ روح الایمَان؛ زمانی که شخصـی زنا کند، خداوند روح ایمان را از او خارج می کند(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶۹: ۱۷۸).

امام صادق(ع) نیز فرمودند:

مَن اَفطَر یوماً مِن شَهرِ رَمضان خَرَجَ روح الاِیمَان مِنه؛ هر کس یک روز ماه رمضان را (بدون عذر) بخورد، روح ایمان از او جدا می شود(صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۷۳).

در پایـان این بخش لازم است اشـاره شود که موهبت و اعطای ایمانی که در روایات پیشـین بـدان تصـریح شـد، نافیِ اختیار و ارادهٔ انسـانی نیست. حکمت الهی ایجاب می کنـد که نور ایمان یا روح ایمان به هر شخصـی اعطا نشود، بلکه به اشخاصـی تعلق گیرد که قلب خویش را برای دریافت آن مهیا کرده باشـند؛ به عبارت دیگر، مقـدمات این موهبت به اختیار انسان است، چه این که خداونـد، حکیم است و برخلاف حکمت خویش عمل نمی کند؛ بنابراین، شبههٔ جبری بودن این نوع ایمان نیز مطرح نخواهد شد.

برآیند

نوشـتار حاضـر ابتدا به تعریف ایمان در بیان اهل لغت، متکلمان و قرآن پرداخت و سپس وارد حوزهٔ آیات و روایات شد. خواننده با دیدن آیات و روایاتی که بر موهبتی بودن ایمان تصـریح دارند، به تناقضـی ظاهری در این مسئله خواهد رسید و آن این که: چگونه با وجود حضورِ ارادهٔ انسان در اکتساب ایمان، روایات بر اعطایی و موهبتی بودن آن دلالت دارند؟ و این که نقش هر یک از اختیار و ارادهٔ الهی در مسئلهٔ ایمان تا چه اندازه است؟

هرچند بررسـیِ تفصـیلی این موضوع، نوشـتاری دیگر را می طلبید، اما به اختصار بیان شد که آدمی به واسطهٔ معرفتی که به متعلقات ایمان پیـدا می کند، وارد حوزهٔ تصدیق می شود. این تصدیق کاملاً به اختیار انسان است که البته لازمهٔ آن می تواند اقرار و عمل نیز باشد. مقدمهٔ تصدیق، یعنی معرفت، ممکن است بدون اختیار انسان روی دهد، همان گونه که ممکن است در اثر فعالیت های علمی پدید آید؛ اما به هر حال تصدیق قلبیِ خدا، پیامبران، معاد و... اختیاری بوده و در حوزهٔ ارادهٔ انسان تعریف می شود.

ص: ۲۰

پس از این مرحله است که روایات پرده از حقیقت دیگری برمی دارند؛ کسانی که به خدا و دینش ایمان آوردند، از عطیه و فضل الهی بهره مند خواهند شد و این سنتِ خداوند است که به میزان تصدیق و تسلیم مؤمن، قلب او را مورد عنایت خود قرار داده و نورانیت، سکینه، یقین و آرامش را بر آن می تاباند. فضل و بخششِ این حقیقتِ نورانی در حوزهٔ اراده و مشیت خداوند تعریف شده و به خواست و ارادهٔ او محقق می-گردد. و همان گونه که پیش تر نیز اشاره شد، ارادهٔ انسان تنها در مبادی و مقدمات ایجادی آن مؤثر هستند. روحِ ایمان، نورِ ایمان و دیگر تعابیرِ این باب، جملگی از فضل و عنایت الهی پرده بر می دارند، اما زمینه های این اعطا و یا سلب آن، در دست انسان و به اختیار اوست.

هم چنان که در مسئلهٔ هدایت نیز این بحث مطرح است؛ آن جا که هدایت را به سه قسم تکوینی، تشریعی و پاداشی تقسیم می کنند، و هدایت تکوینی را سرشتی می دانند که خدا در نهاد هر موجودی قرار داده و سیر و حرکت آن را تا رسیدن به هدف و مقصد تضمین می کند؛ همان گونه که هدایت تشریعی، یعنی هدایت با ارائهٔ قانون و دعوت به شریعت که خداوند به وسیلهٔ انبیا، پیشوایان، کتاب ها و شرایع آسمانی در اختیار انسان قرار داده است. اما هدایت سوم، مخصوص مؤمنان است؛ یعنی کسانی که با اختیار خویش در برابر هدایت رسولان الهی و نورافشانی های عقل و فطرت، تسلیم گشتند و به همین دلیل، خداوند، باب هدایت دیگری، برتر از هدایت های پیشین بر ایشان می گشاید. فرق اساسی این هدایت با مراتب پیشین، آن است که وجه غالب آن ها جنبهٔ راهنمایی و «ارائه طریق» داشت، ولی این مرتبه، افزون بر آن، خاصیت راهبردی و «ایصال الی المطلوب» را نیز دارد. همین نوع از هدایت است که مصداق هبه و بخشش الهی قرار گرفته و فیض خاص الهی نام می گیرد. و از آن جا که مبتنی بر عمل اختیاریِ پیشین انسان بوده، با اختیار انسان تعارضی نخواهد داشت.

متأسفانه در متون کلامی و مناقشات اعتقادی ، حوزهٔ ایمان موهبتی با این که پشتوانهٔ روایی و قرآنی خوبی دارد، کمتر مورد توجه قرار گرفته، هرچند برخی اندیشمندان معاصر(سبحانی، ۱۴۱۶ق: ۳۵. جوادی، ۱۳۷۶: ۲۵؛ برنجکار، ۱۳۸۴: ۱۰۳) در مباحثی همچون: ایمان مستقر و مستودع، محال دانستن کفر مؤمن و بحث از ازدیاد ایمان(۱) اشاراتی به آن داشته اند، اما به صورت مستقل و مستوفی از آن بحثی به میان نیامده است. امید است این مختصر، راهنمایی برای تحقیق هرچه بیشتر در بحث از ماهیت ایمان در آیات و روایات باشد.

۱- . برای تحقیق بیشتر در روایات این باب ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۴۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶۹: ۲۱۲؛ عیاشی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۳۷۱.

ص: ۲۱

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتبهالاعلام الإسلامی، اول.

۳. ابن منظور، محمدبن مکرم، (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، مقدمه: علایلی، شیخ عبدالّله، بیروت، دارالجبل.

۴. امام سجاد(ع)، علی بن الحسین، (۱۳۸۲)، صحیفهٔ سجادیه، ترجمه: رضایی، مهدی، قم، نشر جمال.

۵. ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۷۸)، مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید، نشر فرزان روز، اول.

۶. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت.

۷. برنجکار، رضا، (۱۳۸۴)، بررسی نظریهٔ محال بودن کفر مؤمن، مجلهٔ پژوهش های فلسفی و کلامی، سال هفتم، ش۱، صفحات ۱۰۳ – ۱۲۱.

۸. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی اصول الدین، تحقیق جعفری، یعقوب، تهران، اسوه.

۹. جوانشیر، کریم، (۱۳۸۵)، احادیث موضوعی نهج الفصاحه، ویرایش دادفکن، یعقوب، نشر نور.

۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۹)، المفردات فی غریب القرآن، ترجمه: ولدبیگی، جهانگیر، نشر آراس.

۱۱. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتاب العربی، دوم.

۱۲. سبحانی، شیخ جعفر، (۱۴۱۶ق)، الایمان و الکفر فی الکتاب و السنه، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، اول.

۱۳. سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، (بی تا)، الذخیرهٔ فی علم الکلام، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

۱۴. شیخ صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم، انتشارات جامعه مدرسین، اول.

۱۷. شیخ الحر العاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البیت(ع).

۱۸. شیخ کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ چهارم.

۱۹. شیخ مفید، محمّد بن محمّد بن نَعمان، (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقاد(مجموعه مصنفات شیخ المفید)، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

۱۸. علامه طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، پنجم.

۱۹. عیّاشی، محمد بن مسعود، (۱۴۲۱ق)، التفسیر، قم، مؤسسه البعثه، اول.

۲۰. علامه مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۴ق)، ترتیب کتاب العین، تقدیم و تعلیق: بکائی، محمدحسن، قم، نشر اسلامی.

۲۲. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۳۸۷)، الصافی فی تفسیر القرآن (فارسی)، مترجم: بخشایشی، عبدالرحیم، قم، نشر نوید اسلام.

۲۳. کفعمی، ابراهیم، (۱۳۷۶)، البلدالأمین، کتابت: نجفی زنجانی، احمد، مشهد، بنیاد پژوهشی آستان قدس.

۲۴. متقی هندی، علی بن حسام الدین، (۱۴۰۹ق)، کنز العمّال فی سنن الاقوال و الافعال، ضبطه بکری حیانی، بیروت، دار الرساله.

۲۵. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱)، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر.

ص: ۲۲

اثبات و تحلیل شان وساطت فیض امامان علیهم السلام

اشاره

محمدحسین فاریاب (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۰۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۲۲

چکیده

بر اساس روایات پرشـمار، «وساطت فیض» یکی از شـئون تکوینیِ امامان علیهم السـلام است. مقصود از وساطت فیض، آن است که خداوند به واسطه ایشان نعمت های خاص و عام خود را بر بندگانش فرو می فرستد. در معنایی بالاتر، این عالم و پایداریِ آن چیزی جز فیض خداوند نیست که خداوند چنین فیضـی را به واسـطه وجود امامان علیهم السلام انجام می دهد. نگارنده در این پژوهش، با رویکردی نقلی به اثبات این شـأن و تحلیل آن پرداخته است. اگرچه در نگاه نخست، شأن وساطت فیض غالیانه می نُمایـد و ممکن است مورد انکار برخی قرار گیرد، در روایات معتبر و متعددی این شأن برای امامان علیهم السلام ثابت شده است.

واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: امام، وساطت فیض جزئی، وساطت فیض کلی، غلو، توحید.

۱- استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ص: ۲۳

مقدمه

امامـان علیهم السـلام، برترینِ موجودات بوده و جایگـاه رفیعی در نظـام هستی دارنـد؛ به بیـان دیگر، ایشـان افزون بر آن که شـئونی تشـریعی دارند، در نظام تکوین نیز دارای مقام والایی هستند. از دیرباز، اثبات و انکار این شئون مورد بحث و بررسی متفکران شیعه بوده است، تـا آن جا که اگر شـیعه ای به برخی شـئون تکوینی برای امامان علیهم السـلام باورمنـد بود، متهم به غلو می شـد و او نیز شخص مقابل را به تقصیر و کوتاهی در شناخت امامان علیهم السلام متهم می کرد(ر.ک: صفری فروشانی، ۱۳۸۸: ۱۵۰۲۳۰).

هم چنین شـناخت شـئون تکوینی امامان علیهم السـلام همواره مورد بررسـی عارفان و فیلسوفان نیز قرار داشته که ایشان با رویکردی عرفانی و فلسفی به این مسئله توجه کرده اند(لطیفی، ۱۳۸۷: تمام صفحات).

از جمله شئونی که اثبات یا انکار آن، می تواند شناختی متفاوت از امامان علیهم السلام پیش روی ما قرار دهد، شأن «وساطت فیض» است.

بر این باوریم که شناخت شئون و مقامات والای امامان علیهم السلام در بالاترین سطح آن، جز از سوی خود ایشان ممکن نیست؛ از این رو، در این نوشـتار، بـدون آن که ذهنیتی از رویکردهـای عرفـانی و فلسـفی داشته باشـیم، بـا نگـاهی به روایات به بررسـی شأن وساطت فیض امامان علیهم السـلام می پردازیم. شایان ذکر است، این مسـئله گاه مورد توجه برخی شارحان زیارت «جامعهٔ کبیره» و بزرگان شـیعی دیگر همچون حسن بن-سـلیمان حلی در کتاب تفضیل الائمه نیز قرار گرفته است که به دلیل رعایت اختصار، از نقل دیدگاه های ایشان خودداری کرده و تنها به تحلیل آیات و روایت پرداخته ایم.

۱.معناشناسیِ وساطت فیض

اشاره

به حسب تتبع نگارنـده، اصـطلاح «وسـاطت فیض» کمتر در آثـار متکلمـان به چشم می آیـد و نخستین بـار ابن-میثم بحرانی در قرن هفتم هجری آن را برای فرشـتگان و عقول به کـار برده است(بحرانی،۱۴۲۰ق، ۱: ۱۸۶و۱۸۷). با وجود این، اصـطلاح وساطت فیض فی نفسه معنـایی روشن دارد. مقصود از «فیض»، هرگونه خیر و برکتی است که از جـانب کسـی به دیگری داده می شود. گـاه میـان دهنـده نعمت و گیرنـده آن، واسـطه ای وجود دارد که می توان او را واسـطه فیض نامیـد. در حقیقت، او واسـطه انتقـال نعمت میـان دهنده و گیرنده نعمت است. در اصطلاح

ص: ۲۴

کلامی به ویژه در خصوص مسئله امامت مقصود از فیض، آن نعمت و خیر و برکتی است که خداوند متعال به واسطه برخی بندگان شایسته برای آفریده هایش فرو می فرستد.

توضیح آن که، خداوند متعال عادتاً امور و افعال خود را بر اساس نظام اسباب و مسبّبات انجام می دهد؛ «ابی الله ان یجری الاشیاء الا بالاسباب»، چنان که در این باره روایاتی نیز وجود دارد(صفار قمی،۱۴۰۴ق: ۶ و۵۰۵؛ کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۸۳). برای توضیح این رویه، می توان چنین مثال زد که وقتی خداوند متعال اراده کند کسی به نام «جعفر بن حسین» لباس وجود بر تن کرده و پا به عرصه هستی نهد، چنین امری آن گاه محقق خواهد شد که پدر وی یعنی حسین با همسرش ازدواج کرده، آن گاه با حفظ دیگر شرایط و اسباب، جعفر بن حسین به دنیا خواهد آمد. در کارهای مستند به خداوند، چنین فرایندی جاری است؛ از این رو، اغلب فیوضات الهی با واسطه هایی به آفریده ها می رسد. بنابراین، شأن وساطت فیض به لحاظ مفهومی، آن گاه که در حقّ امامان علیهم السلام به کار می رود، بدین معناست که امامان علیهم السلام واسطهٔ فیض خداوند برای آفریدگانند.

به طور روشن و با توجه به روایات، تطبیق این اصطلاح بر مسئله امامت، در دو شکل تصویر می شود:

یکم

یکم: خداوند متعال گاه نعمت خاصی را به نیازمندی عطا می کند، اما چنین فرایندی بر اثر خواست و دعای بنده ای از بندگان شایسته اوست. در چنین تفضّلی، بنده شایسته اراده کرده، از خداوند تقاضا می کند و خداوند متعال به واسطه دعای او، لطف خود را بر آن بنده نیازمند ارزانی می دارد. در حقیقت، آن بندهٔ شایسته واسطه فیض است.

دوم

دوم: خداوند متعال رحمت ها و فیوضات بی کران خود را به طور کلی و مطلق از مجرای وسایطی به بندگان خود می رساند. در این تصویر، اصل پایداری و بقای نظام هستی که خود فیضی از فیوضات خداوند است، از طریق واسطه یا واسطه هایی انجام می شود؛ به دیگر سخن، اصل رسیدن رحمت ها و نعمت های الهی، افزون بر داشتن شرایط طبیعی مربوط به خود، نیازمند واسطه ای دیگر است؛ از این رو، اگر باران می بارد، اگر زمین برکات خود را خارج می کند، اگر آسمان بر زمین سقوط نمی کند، اگر خورشید نورافشانی می کند و... همگی به واسطه وجود وسایطی است که او را واسطه فیض می نامیم.

شکل اول از وساطت فیض را «وساطت فیض جزئی» و شکل دوم را «وساطت فیض کلی» نامیده و بر این باوریم که امامان علیهم السلام هر دو شأن را داشته اند. برای اثبات این مدعا لازم است، این شأن ها را جداگانه بررسی کنیم.

ص: ۲۵

۲. اثبات وساطت فیض جزئی

مقصود از وساطت فیض جزئی آن است که گاه در زمان حیات یا ممات امام، کسانی به طور خاص به آن ها یا مزارشان مراجعه کرده و درخواست هایی مادی یا معنوی در زمینه های گوناگون از آن ها دارند. آن ها نیز در صورت وجود مصلحت، این خواسته ها را به اذن خداوند به اجابت می رسانند. نظیر این امر برای پیامبران نیز رخ داده است؛ برای نمونه، قرآن کریم خبر می دهد که حضرت موسی علیه السلام مرده ای را زنده می کند(بقره: ۷۳) و حضرت عیسی علیه السلام به اذن خداوند بیماران را شفا می دهد(آل عمران: ۴۹؛ مائده: ۱۱۰).

سیره عملیِ امامان علیهم السلام آکنده از ابراز و اثبات این شأن است؛ به گونه ای که انکار آن ها ممکن نیست (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲،۱: ابواب التاریخ)؛ برای نمونه، محمد بن حسن شمّون نامه ای به امام حسن عسکری علیه السلام نوشت و ضمن شکایت از درد چشم خود، ابراز کرد که بینایی یک چشمش رفته و چشم دیگرش نیز در آستانه نابینایی است. او از امام عسکری علیه السلام خواست تا دعا فرموده که سلامتی به چشم او برگردد. امام علیه السلام نیز در پاسخ نوشتند: «حبس الله علیک عینک»؛ خداوند چشمت را برایت نگه دارد! پس از مدتی، چشمی که در آستانه نابینایی بود، شفا یافت(کلینی،۱۳۶۲، ۱: ۵۱۰).

به هر روی، اعتقاد عمومی شیعیان نیز بر داشتن این شأن برای امامان علیهم السلام استوار بوده و هست؛ از این روست که آن ها در حال حیات و ممات امامان علیهم السلام به ایشان توسل می جویند. به طور کلی، متکلمان امامیه نیز شأن وساطت فیض را پذیرفته اند، چراکه ایشان هیچ گاه منکر صحت توسل به امامان علیهم السلام نبوده؛ ضمن آن که آن ها کرامت را حتی برای صالحان نیز قبول دارند (برای نمونه، ر.ک: طوسی (نصیرالدین)، ۱۴۰۷ق: ۲۱۴).

۳. اثبات وساطت فیض کلی

اشاره

با نگاهی کلان به مجموعه نظام هستی می توان گفت، این مجموعه که در حقیقت چیزی جز فیض خداوند نیست، قوام و دوام خود را نیز از راه وجود وسایطی به دست می آورد که در لسان روایات بر وجود امامان علیهم السلام تطبیق شده است؛ بدین معنا که خداوند متعال با وجود امامان علیهم السلام این عالم را قوام و دوام می بخشد.

نکتهٔ دیگر در این بحث آن است که قلمرو حجت بودن حجت بر انسان ها خلاصه نمی شود بلکه بر اساس روایات، حجت کسی است که بر تمام آفریدگان اعم از انسان و غیر انسان حجیت دارد، چنانکه پیامبر خدا خود در روایتی با عبارت «حُجَّةُ اللّهِ عَلی بَرِیَّتِه» (صدوق،

ص: ۲۶

۱۴۰۰ق: ۳۰۶) به توصیف امام علی علیه-السلام پرداختند. ایشان در روایت دیگری آنگاه که در مقام بیان نام امامان پس از خود بودند، از حضرت مهدی علیه السلام با عنوان «حجت الله علی بریته» یاد کردند. (خزاز قمی، ۱۴۰۱ق: ۱۸۹) این حقیقت از سوی امامان پس از ایشان نیز تأکید شده است، چنانکه امام صادق علیه السلام در روایتی با همین تعبیر از امامان شیعی یاد کردند. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۱۳) امام هادی علیه السلام نیز به هنگام زیارت قبر پدر بزرگوارش امام جواد علیه السلام فرمودند: «خدایا بر محمد بن علی ... حجتت بر هر کسی که بر بالای زمین ها و زیر خاک است درود فرست.» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۰۱) امام هادی علیه السلام در زیارت جامعه کبیره با فراز «حجحجاً علی بریته» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۰۹) از گسترده بودن حجیت امامان علیهم السلام یاد کردند.

پیش از بررسی روایات مربوط به شأن وساطت فیض، ذکر این نکته لازم است که اغلب متکلمان شیعی به بررسی این شأن برای امامان علیهم السلام نپرداخته اند، در حالی که این شأن از روایات به خوبی قابل اثبات است.

روایات موجود در این باره را می توان در دو دسته کلی ارائه کرد:

دسته اول

دسته اول: در برخی روایات، به طور کلی و مبهم بر این مسئله تأکید شده است که نبود امام در عالم، فروپاشی نظام هستی را در پی خواهد داشت؛ چنان که ابوحمزه ثمالی در روایتی صحیحه که در بسیاری از متون حدیثی نقل شده است وقتی از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا زمین بدون امام باقی می ماند؟ امام علیه السلام فرمودند: «لَوْ بَقِیَتِ الْأَرْضُ بِغَیْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ»؛ اگر زمین بدون امام باقی بماند، فرو می پاشد(کلینی، ۱۳۶۲،۱: ۱۷۹؛ صفار قمی،۱۴۰۴ق: ۴۸۸؛ ابن بابویه قمی،۱۴۰۴ق: ۳۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۳۸). ایشان در روایت دیگری نیز تصریح کردند که اگر لحظه ای امام روی زمین نباشد، زمین آنچه در خود دارد را به بیرون ریخته و آنچه روی خود دارد را در خود فرو می برد(صدوق، ۱۳۹۵ق،۱: ۲۰۲).

از برخی روایات به دست می آید که اصحاب ائمه علیهم السلام روایت پیشین را می شناختند؛ چنان که محمد-بن فضیل در روایتی صحیحه، سخن امام صادق علیه السلام را برای امام رضا علیه السلام نقل کرده، ایشان نیز سخن یادشده را تأیید فرمودند(کلینی، ۱۳۶۲،۱: ۱۷۹؛ صفار قمی،۱۴۰۴ق: ۴۸۹؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۲۷۲).

گاهی نیز امامان با مفاهیمی همچون «ارکان الارض» بر این حقیقت تأکید می کردند؛ چنان که مفضل بن عمر در روایتی صحیحه از امام صادق علیه السلام چنین نقل می کند که فرمود: «جَعَلَهُمُ اللَّهُ أَرْکَانَ الْأَرْضِ أَنْ تَمِیدَ بِأَهْلِهَا»؛ خداوند، امامان علیهم السلام را ارکان زمین قرار داد تا زمین اهلش را نلرزاند(کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۹۶).

ص: ۲۷

گفتنی است، نلرزانیدن اهل زمین، کنایه از دگر گونیِ عالم است. و از هم پاشیده شدن نظام هستی، یادآور فرا رسیدن روز قیامت و آغاز ورود به مرحله دیگری از حیات است.

ممکن است گفته شود که در این روایات، تنها از مفهوم «ارض» استفاده شده است و نمی توان امام را واسطهٔ فیض تمام هستی به شمار آورد. در پاسخ باید گفت، چنانکه پیشتر اشاره شد، بر اساس روایات، امام حجت بر تمام کائنات است، بنابراین، مفهوم «ارض» در این قبیل روایات، کنایه از نظام هستی است.

بنا بر روایات پیش گفته، می توان نتیجه گرفت که اگر قوام و پایداری این دنیا به اذن خداوند متعال، وابسته به وجود امام در دنیاست، پس آخرین کسی که از این دنیا می رود، امام است؛ به عبارت دیگر، پس از آن که امام از دنیا رفته و دیگر امامی در دنیا نباشد، قیامت برپا خواهد شد؛ از این روست که در روایات متعددی تأکید می شود که اگر دو نفر در دنیا باشند، یکی از آن دو، امام است. امام صادق علیه السلام فرمودند: «لَوْ لَمْ-تَكُنْ فِي الدُّنْيَا إِلَّا اثْنَانِ لَكَانَ الْإِمَامُ أَحَدَهُمَا»؛ اگر در دنیا جز دو نفر نباشد، یکی از آن دو امام است(صفار قمی،۱۴۰۴ق: ۴۸۷؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۸۰،۱۷۹).

دسته دوم

دسته دوم: در برخی دیگر از روایات، مسئله واسطه فیض بودن امامان علیهم السلام از حالت اجمال خارج شده، جزئیات این مسئله نیز بیان می شود. این روایات نیز پرشمار بوده و به لحاظ سیر تاریخی، نخستین بار پیامبر اکرم(ص) آن ها را مطرح فرمودند. بر اساس نقل کتاب تفسیر فرات کوفی که از قدیمی ترین منابع تفسیریِ شیعه به شمار می آید ابوذر غفاری از رسول گرامی اسلام(ص) نقل کرد که فرمودند: «به واسطه ماست که دعا مستجاب، بلا دفع و باران از آسمان نازل می شود» (کوفی،۱۴۱۰ق: ۲۵۸).

پیامبر خدا(ص) در سخنی دیگر به امام علی علیه السلام همین مطلب را بیان کردند(صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۰۶، ۲۰۷؛ همو،۱۴۱۰ق: ۴۰۱). امام باقرعلیه السلام سخنی از رسول گرامی اسلام(ص) نقل کردند که ایشان افزون بر موارد یادشده، امامان را واسطه در رزق و نیز آبادانی شهرها و نیز کسانی دانستند که خداوند به واسطه آن ها به گنه کاران مهلت می دهد(صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۲۴).

پس از رسول گرامی اسلام(ص)، این آموزه در سخنان امام علی(کوفی،۱۴۱۰ق: ۳۶۷؛ حرانی،۱۴۰۴ق: ۱۱۵)، امام باقر(صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۶۳،۶۲)، امام صادق(کلینی،۱۳۶۲ق، ۱: ۲۰۴)، امام رضا(صدوق، ۱۳۷۸ق،۲: ۵۶) و امام هادی علیهم السلام(همو، ۱۴۱۳ق، ۲:

ص: ۲۸

۶۱۳) نیز تکرار شده که البته گاه همراه با جزئیات بیشتری نیز بوده است؛ برای نمونه، امام سجاد علیه السلام در بیانی جامع فرمودند:

نَحْنُ أَمَانُ أَهْلِ الْأَرْضِ كَمَا أَنَّ النُّجُومَ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَ نَحْنُ الَّذِينَ بِنَا يُمْسِكُ اللَّهُ السَّماءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ بِنَا يُمْسِكُ الْأَرْضَ أَنْ تَمِيدَ بِأَهْلِهَا وَ بِنَا يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ بِنَا يَنْشُرُ الرَّحْمَهَ وَ يُخْرِجُ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ وَ لَوْ لَا مَا فِي الْأَرْضِ مِنَّا لَسَاخَتْ بِأَهْلِهَا؛ ما موجب امانِ اهل زمینیم، چنان که ستارگان موجب امانِ اهل آسمانند و ما کسانی هستیم که خداوند به واسطه ما نمی گذارد که آسمان بر زمین واقع شود، مگر به اذن خودش؛ به واسطه ماست که زمین از لرزانیدن اهلش خودداری می کند؛ به سبب ماست که ابرها باریده و رحمت نشر داده شده و برکات زمین خارج می شود و اگر ما روی زمین نبودیم، زمین اهل خود را در خود فرو می برد(صدوق، ۱۴۰۰ق: ۱۸۶؛ همو، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۰۲).

هم چنین در زیارت «جامعهٔ کبیره» که از زیارات معتبر شیعه است، چنین مضامینی به چشم می آید(همو، ۱۴۱۳ق، ۲: ۶۱۵).

از آنچه گذشت می توان بدین نتیجه رسید که امام واسطه فیض خداوند است؛ بدین معنا که اولاً، خداوند از مجرای وجود اوست که نعمت ها و رحمت های خود را بر بندگان نازل می کند؛ ثانیاً، قوام و دوام این عالم به وجود امام وابسته است. بنابراین می توان گفت، یکی از ضرورت های وجود امام در دنیا آن است که نبود ایشان، موجب فروپاشی نظام آفرینش خواهد شد؛ از این رو، امام اگرچه غایب از دیدگان باشد، وجودش ضروریست. این نکته پاسخ گوی برخی از شبهاتی است که از دیرباز از جانب برخی اهل سنت، مبنی بر بی فایده بودن وجود امام غایب علیه السلام مطرح شده است(برای نمونه، ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۲۴۰).

چنان که حکیم ملاصدرا گفته، آموزه یادشده را می توان بر اساس علت غایی چنین تبیین کرد که خداوند متعال، موجودات را بر اساس شرافت و خسّت آفرید؛ بدین بیان که زمین را برای نبات، نبات را برای حیوان و حیوان را برای انسان آفرید. آخرین درجه انسانیت نیز آن جاست که به مقام امامت رسیده و انسان کامل، یعنی سلطان عالمِ زمینی و جانشین خدا باشد. بنابراین، انسان و آنچه در این دنیاست به جهت انسان کامل آفریده شده؛ در این صورت، اگر آنچه عالم برای او آفریده شده، وجود نداشته باشد، عالم نیز وجود نخواهد داشت(ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۲: ۴۸۷،۴۸۸).

ص: ۲۹

بـا نگـاهی به آیـات می توان مؤیـدهایی برای تبیین یادشـده نیز به دست آورد، زیرا بر اسـاس ظاهر آیات قرآن کریم همه چیز برای انسان آفریـده شد: «هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا»؛ او همان کسـی است که آنچه در زمین است را برای شـما آفرید(بقره : ۲۳).

از سوی دیگر، هـدف از آفرینش انسـان نیز چیزی جز عبـادت به منظور رسـیدن به کمـال نیست؛ بنـابراین، کامـل ترین انسان در هر دوره که افضل و برترینِ انسان هاست، هـدف نهاییِ غایت است و اگر سایر موجودات آفریده شده اند، به خاطر او و برای او آفریده شـده و در خـدمت اوینـد. بـا ره یافت از همین نکته است که می توان رام شـدن حیوانات و خضوع جنّ و فرشـتگان برای پیامبران و امامان را نیز به راحتی پذیرفته و قابل تبیین دانست؛ چنان که درباره حضرت سلیمان علیه السلام می فرماید:

«وَ مِنَ الشَّیاطینِ مَنْ یَغُوصُونَ لَهُ وَ یَعْمَلُونَ عَمَلاً دُونَ ذلِکَ وَ کُنَّا لَهُمْ حافِظینَ»؛ و گروهی از شـیاطین (را نیز مسـخّر او قرار دادیم، که در دریـا) برایش غوّاصـی می کردنـد و کارهـایی غیر از ایـن (نیز) برای او انجـام می دادنـد و مـا آن هـا را (از سرکشـی) حفـظ می کردیم(انبیاء: ۸۲).

بنابراین، می توان اصل وجود انسان ها، حیوانات و موجودات دیگر و نیز رسـیدن نعمت به آن ها را از وجود امام دانست، و با نبودن امام، اصل آن موجودات و رسیدن نعمت ها به آن ها نیز منتفی خواهد شد.

۴. تحلیل نقش امام در وساطت فیض

اشاره

تا کنون ثابت کردیم که امام واسـطه فیض است، اما به نظر می رسد هنوز پرسشـی جدّی در باب وساطت فیض مطرح است: امام در رسـیدن فیض به بنـدگان چه نقشـی دارد؟ از آن جـا که دو نـوع واسـطه گری برای امـام تصـویر و ثـابت کردیم، لازم است به طور جداگانه به تحلیل نقش امام در این دو فرایند بپردازیم.

۱۴. وساطت فیض جزئی

امام در رسـیدن فیوضات جزئی به بندگان تأثیر دارد، اما به طور روشن باید پرسـید: آیا امام در این مقام، در نقش درخواست کننده برای رسـیدن فیض ظـاهر می شود یـا آن که خود دهنـدهٔ فیض است؟ به بیـان دیگر، وقتی نزد امـام می رویم تـا حاجت خود را بیان کنیم، می توانیم حاجت خود را دو گونه مطرح کنیم:

الف) این که از امام بخواهیم تا از خدا بخواهد حاجت ما را برآورده کند.

ص: ۳۰

ب) این که از امام بخواهیم تا حاجت ما را برآورده کند؛

حال، کدام یک از این دو شیوه با آنچه از وساطت فیض جزئی بیان کردیم، صحیح است؟ و آیا شیوهٔ دوم با توحید ناسازگار است؟

قرآن کریم، آن گاه که از گفت وگوهای میان پیامبران و قوم ایشان، سخن به میان می آورد، از هر دو شیوه استفاده می کند؛ برای نمونه، وقتی که قوم موسی به عذاب طوفان گرفتار شدند، این گونه با پیامبرشان سخن گفتند:

«یا مُوسَی ادْعُ لَنا رَبَّکَ بِما عَهِدَ عِنْدَکَ لَئِنْ کَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَکَ»؛ ای موسی! از خدایت برای ما بخواه به عهدی که با تو کرده، رفتار کند. اگر این بلا را از ما مرتفع سازی، قطعاً به تو ایمان می آوریم(اعراف: ۱۳۴).

هم چنین وقتی حواریون حضرت عیسی علیه السلام نزول مائدهٔ آسمانی را درخواست کردند، به آن حضرت چنین گفتند: «هَلْ یَسْتَطِیعُ رَبُّکَ أَنْ یُنَزِّلَ عَلَیْنا مائِدَهً مِنَ السَّماءِ»؛ آیا خدایت می تواند برای ما سفره ای از آسمان نازل کند؟(مائده: ۱۱۲) حضرت عیسی علیه السلام نیز آن گاه که از نیت پاک آن ها آگاه شد، فرمود:

«اللَّهُمَّ رَبَّنا أَنْزِلْ عَلَیْنا مائِدَهً مِنَ السَّماءِ تَکُونُ لَنا عیداً لِأَوَّلِنا وَ آخِرِنا وَ آیَهً مِنْکَ وَ ارْزُقْنا وَ أَنْتَ خَیْرُ الرَّازِقِینَ»؛ خداوندا! پروردگارا! از آسمان مائده ای بر ما بفرست تا برای اول و آخر ما، عیدی باشد، و نشانه ای از تو، و به ما روزی ده! تو بهترین روزی دهندگانی(مائده: ۱۱۴).

بر اساس این ادبیات قرآنی، موسی و عیسی علیهماالسلام از خداوند می خواهند و خداوند، برآورده کنندهٔ مستقیم حاجت آن هاست.

اما در آیاتی از قرآن کریم نیز از شیوهٔ دوم سخن به میان آمده؛ برای نمونه، حضرت سلیمان علیه السلام آن گاه که خواست تاج و تخت بلقیس را نزد خود حاضر ببیند، به اطرافیان خود چنین فرمود: «یا أَیُّهَا الْمَلَؤُا أَیُّکُمْ یَأْتِینِی بِعَرْشِها قَبْلَ أَنْ یَأْتُونِی مُسْلِمِین»؛ ای بزرگان! کدام یک از شما تخت او را برای من می آورد، پیش از آن که به حال تسلیم نزد من آیند؟(نمل: ۳۸)

چنان که روشن است، سلیمان علیه السلام مستقیماً از اطرافیانش خواست که برایش چنین کار اعجاب انگیزی را انجام دهند. جالب آن که دو نفر با تعبیر «أَنَا آتِیکَ» به این ندا لبیک گفتند؛ یعنی ایشان نیز کار را به خودشان نسبت دادند: «قالَ الَّذِی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْکِتابِ أَنَا آتِیکَ بِهِ قَبْلَ أَنْ یَرْتَدَّ إِلَیْکَ طَرْفُکَ»؛ کسی که دانشی از کتاب (آسمانی) داشت، گفت: پیش از آن که چشم بر هم زنی، آن را نزد تو خواهم آورد.

ص: ۳۱

البته روشن است که بر اساس آموزهٔ توحید افعالی، تمام کارهای آدمی به نحو طولی با اراده و اذن خداوند انجام شده و منشأ تمام حرکات و سکنات انسان، خداوند متعال است: «ما شاءَ اللَّهُ لا قُوَّهَ إِلَّا بِاللَّهِ»(کهف: ۳۹).

از همین روست که حضرت عیسی علیه السلام نیز وقتی به بیان معجزات خود می پردازد، می فرماید:

«أَنِّی أَخْلُقُ لَکُمْ مِنَ الطِّینِ کَهَیْئَهِ الطَّیْرِ فَأَنْفُخُ فیهِ فَیَکُونُ طَیْراً بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِئُ الْأَکْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أُحْیِ الْمَوْتی بِإِذْنِ اللَّهِ»؛ من از گِل، چیزی به شکل پرنده می سازم، سپس در آن می دمم و به فرمان خدا، پرنده ای می گردد. و به اذن خدا، کورِ مادرزاد و مبتلایان به برص [پیسی] را بهبودی می بخشم و مردگان را به اذن خدا زنده می کنم(آل عمران: ۴۹).

در حقیقت، حضرت عیسی علیه السلام هرچند از صیغهٔ متکلم وحده استفاده می کند، اما قدرت تأثیر فعل خود را نیز منوط به اذن و ارادهٔ الهی می داند. در حقیقت، خداوند متعال قدرتی را به شایستگان ارزانی فرموده و ایشان نیز آن را در موارد مناسب، به کار می برند، هرچند شرط تأثیر آن، اذن پروردگار به گونهٔ طولی است؛ چنان که شرط تأثیر هر فعلی از افعال انسان، اذن و ارادهٔ خداوند به گونهٔ طولی است.

بنابراین، هر دو شیوهٔ مزبور، برای طرح حاجت نزد امامان علیهم السلام متناسب با رویکرد قرآنی است؛ لذا در وساطت فیض جزئی، گاه خداوند به طور مستقیم فیض دهنده است و امام جز درخواست حاجت دیگران نقشی ندارد و گاهی نیز امام به اذن خداوند، فیض دهندهٔ به نیازمندان به نحو طولی است.

در روایات نیز هر دو گونه نقش برای امامان علیهم السلام بیان شده است. چنان که گذشت، وقتی کسی از امام عسکری علیه السلام خواست دعا کند تا چشمانش شفا یابند، امام علیه السلام چنین دعا فرمود: «خداوند چشمت را برایت نگه دارد»(کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۵۱۰).

هم چنین در روایات نقل شده که خداوند متعال ۷۳ اسم اعظم دارد؛ آصف بن برخیا اگر توانست تخت بلقیس را در کمتر از چشم به هم زدنی حاضر کند، به دلیل آن بود که یک اسم اعظم خدا را در اختیار داشت، در حالی که امامان علیهم السلام ۷۲ اسم اعظم را دارند(صفار قمی،۱۴۰۴ق: ۲۰۹).

بنابراین، ایشان نیز از جمله شایستگانی اند که خداوند متعال قدرت تصرف در امور کائنات را به ایشان داده است؛ از این رو، می توان به شیوهٔ دوم نیز از ایشان طلب حاجت کرد.

ص: ۳۲

۲۴. وساطت فیض کلی

اشاره

تحلیل نقش امام در فرایند وساطت فیض کلی، نیازمند دقت بیشتری است. می توان این بحث را با این سؤال ها آغاز کرد که: آیا وجود عنصریِ امام، واسطه فیض است یا وجود نوریِ او؟ آیا اراده و خواست امام در این جا در رسیدن فیض به عالم هستی تأثیر دارد یا خیر؟ به نظر می رسد، دست کم چهار تصویر از نقش امام در آموزه وساطت فیض کلی قابل ارائه است:

یکم

بر اساس روایاتی پرشمار، پیامبر اکرم(ص) و امامان علیهم السلام نخستین موجودات عالم هستی اند و آفرینش آن ها در آن عرصه به صورت نور بوده است(کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۵۳۲،۵۳۱؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۳۱۸، ۳۱۹). ممکن است گفته شود وجود نوریِ امام به گونه ای است که پایداری عالم و نزول فیض به عالم، به وجود آن ها وابسته است.

در بررسی این فرضیه می توان گفت، به نظر می رسد این فرض از محل بحث خارج بوده و نمی تواند معنایی صحیح از وساطت فیض باشد، زیرا در روایاتی که بیان گر شأن وساطت فیض بودند، تعبیراتی همچون «بنا ینزل الغیث و...» وجود دارد که با این معنا ناسازگار است، چراکه تعبیر یادشده خطاب به مردم بیان شده است، و به لحاظ عرفی مقصود از آن را نمی توان وجود نوریِ امامان علیهم السلام دانست.

دوم

وجود دنیوی امام که از روح و بدن تشکیل شده واسطه فیض است؛ بدین معنا که خود امام به اذن خداوند و به گونه طولی در حال رتق و فتق امور است. به بیان دیگر، وقتی گفته می شود: «بنا یرزق الله»، با حفظ ربوبیت و رازقیت بالاصاله خداوند، مقصود آن باشد که «نحن نرزق بإذن الله».

به نظر می رسد، این فرض نیز درست نیست؛ البته باید توجه داشت تعبیر و یا حتی واقعیت «نحن نرزق بإذن الله»، فی نفسه مشکلی ندارد و اسنادهایی از این دست با ادبیات قرآنی و روایی مخالف نیست، چراکه خداوند متعال کارهای خود را از طریق وسایط انجام می دهد؛ برای نمونه، خداوند در برخی آیات تصریح می کند که خود از بندگانش جان ها را می ستاند: «اللَّهُ یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حینَ مَوْتِها»؛ خداوند، جان ها را به هنگام مرگشان، می ستاند(زمر:۴۲). با وجود این، در آیات دیگر از نقش عزرائیل در ستاندن جان ها سخن گفته و این کار را به او نسبت می دهد: «قُلْ یَتَوَفَّاکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذی وُکِّلَ بِکُمْ ثُمَّ إِلی رَبِّکُمْ تُرْجَعُونَ»؛ بگو: فرشتهٔ مرگ که بر شما مأمور شده، (روح) شما را می گیرد. سپس شما را به سوی پروردگارتان بازمی گردانند(سجده: ۱۱).

ص: ۳۳

معنـای این دو آیه آن است که ملـک الموت در طول و اراده الهی جـان ها را از بنـدگان می سـتاند. بنابراین، تعبیر «نحن نرزق بإذن الله» نیز نه مشـرکانه است و نه مخـالف بـا ادبیات قرآنی. البته این آموزه، یعنی همان تفویض امر رزق به امامان علیهم السـلام به نحو اطلاق، به طور کلی مورد انکار عالمان بنامِ شـیعه قرار گرفته است؛ برای مثال، شـیخ صدوق(ره) غالیان و مفوضه را در شمار کافران قرار داده، آن ها را از یهود، نصارا، مجوس و به طور کلی، از تمام بدعت گزاران و فرقه های گمراه بدتر می داند(صدوق، ۱۴۱۴ق: ۹۷). او نشانه مفوضه و غلات را نیز این می دانـد که مشایـخ و علمای قم را به تقصـیر متهم می کننـد(همان: ۱۰۱). شیخ صدوق در توضیـح مقصـود خـود از تفویض، روایـتی را بیـان می کنـد که امـام رضـا علیه السـلام مفوضه را شدیـداً نکوهش کرده و آن هـا را باورمند به این دانسته که خداوند امر خلق و رزق را به امامان علیهم السلام واگذار کرده است(همان: ۱۰۰).

شیـخ مفیـد نیز مفوضه را گروهی از غالیان می دانـد که از جمله عقاید ایشان آن بود که خداوند، امر خلق و رزق را به امامان علیهم السلام واگذار کرده است(مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳۳،۱۳۴). برخی از محققانِ معاصـر نیز هم-گام با عالمان پیشین، بر دیدگاه تفویض امر خلق، رزق و تدبیر عالم به امامان علیهم السلام خط بطلان کشیده اند(مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۵۳۷).

در روایـات نیز مسـئله تفویض امر رزق به امامـان علیهم السـلام مورد انکـار ایشان قرار گرفته است؛ برای نمونه، در روایتی صـحیحه آمـده که امـام رضـا علیه السـلام واگـذاری امر دین به پیـامبر اکرم(ص) را پـذیرفته، امـا بـا آموزه تفویض امر خلق و رزق به ایشـان مخالفت کردند و در ادامه، بر توحید خدا در امر خلق و رزق تأکید فرمودند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۲: ۲۰۲).

ضمن آن که، ظـاهر روایاتی که با عباراتی همچون: «لولا الحجه لساخت الارض بأهلها» و یا «بنا ینزل الغیث بنا یرزق الله...» آغاز می شود، از پـذیرش این معنا که خداونـد متعال کار عالم را به ایشان واگـذار کرده تا آن ها به نحو طولی به اداره عالم بپردازند، به دور است.

سوم

امـام از خداونـد متعـال درخواست کرده و مطـابق بـا آن درخواست، نزول فیض الهی جریـان می یابـد. بر اساس این تصویر، اراده و درخواست امام نیز برای رسـیدن فیض به بنـدگان اثرگـذار است. البته این تصویر نیز خود می تواند به دو صورت ترسـیم شود؛ یکی آن که این درخواست به طور جزئی باشـد و امام در موارد محـدود و برای افراد محدودی چنین درخواستی کند؛ دوم آن که امام به طور کلی و برای تمام بندگان چنین درخواست هایی کند. فرض اول را باید وساطت فیض جزئی دانست که پیش تر از آن سـخن به میان آمد و فرض دوم را وساطت فیض کلی دانست. آنچه روشن است، فرض اول، مختص به امام نیست، و روایات پرشماری که از

ص: ۳۴

آن سخن به میان آمد، شأنی بیش از آن را برای امام ثابت می کنند که همان وساطت فیض کلی است.

تنها روایتی که نگارنده برای تأیید این فرضیه یافته، توقیعی است که از امام عصر علیه السلام درباره مسئله تفویض صادر شد. آن حضرت فرمودند:

فأمّا الأئمه(ع) فإنّهم یسألون اللّه تعالی فیخلق و یسألونه فیرزق، إیجابا لمسألتهم و إعظاما لحقّهم؛ اما امامان علیهم السلام؛ پس آن ها از خداوند درخواست کرده، پس خداوند می آفریند و روزی می دهد؛ برای پاسخ به درخواست آن ها و بزرگ داشت حقّ آن ها(طوسی،۱۴۱۱ق: ۲۹۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۷۱).

علی بن احمد دلّال قمی این روایت را نقل کرده و برای نخستین بار در کتاب الغیبهٔ شیخ طوسی آمده است. راویِ یادشده به لحاظ رجالی مهمل است؛ افزون بر آن، به لحاظ دلالی نیز می توان گفت، ممکن است معنای روایت ناظر به وساطت فیض به گونه جزئی باشد؛ بدین بیان که ایشان در موارد جزئی برای افرادی خاص نیز دعا کنند و خداوند به برکت دعای ایشان، به کسی روزیِ ویژه ای عنایت کند.

بنابراین، روایتِ یادشده بر وساطت فیض مطلق دلالتی ندارد و نمی تواند فرضیهٔ یادشده را ثابت کند؛ ضمن آن که مشکلی که در این میان وجود دارد آن است که بر اساس فرض سوم، باید امام را همواره در حال درخواست برای نزول رزق، خلق و... دانست که امری بعید است.

چهارم

وجود دنیویِ امام که از روح و بدن تشکیل شده موجب نزول برکات و به طور کلی، قوام آسمان ها و زمین است؛ البته چنین نیست که پایداری و قوام عالم بر دعا کردن او متوقف باشد، بلکه صرف وجود او در عالم، موجب نزول برکات خواهد شد. برای روشن تر شدن موضوع می توان به مثال های ذیل توجه داد؛ لوله های آب فقط نقش وساطت برای رسیدن آب به مقصد را دارند، و کسی باید شیر آب را باز کند تا آب به دستش برسد؛ به بیان دیگر، لوله ها آب دهنده نیستند، بلکه تنها مجرایند. یا مثلًا در خانه ای، ده نفر حضور دارند که یکی از آن ها بسیار بزرگ و محترم است و به خاطر او به دیگران نیز اطعام شود، بدون آن که خود او چیزی از ما خواسته باشد یا تأثیری خاص در این روند داشته باشد.

به باور نگارنده، فروض سه گانه پیش گفته هرکدام محذوراتی را با خود به همراه داشت، اما این فرض بدون محذور است و ظهور روایات نیز مؤید همین فرض است؛ بدین معنا که وقتی گفته می شود: «بنا یرزق الرزق، بنا ینزل الغیث»؛ اولاً، مقصود وساطت فیض کلی است؛ ثانیاً، وجود دنیوی ایشان که حجت خدا روی زمینند بدون آن که دعا کرده یا تقاضایی کنند

ص: ۳۵

موجب و واسطه فیض برای موجودات عـالم است؛ یعنی همین وجود عنصریِ امـام بـدون آن که مشـروط به صـدور تقاضایی از او باشد، موجب پایداری عالم شده، و خداوند به موجب آن، به بندگان روزی داده، فیض خود را به آن ها ارزانی می دارد.

۵. واسطه های دیگر فیض کلی

چنـان که گـذشت، امـام واسـطهٔ فیض کلی است، اما آیا شأن وساطت فیض در انحصار امامان شـیعه است؟ اگر چنین است، پیش از ایشـان این عالم از مجرای چه کسانی حفظ شـده و باقی مانـده است؟ به بیان دیگر، امامان شـیعه در دورهٔ زمانی خاصـی در این دنیا حضور داشـته انـد (وجود دنیوی)، در حـالی که دنیـا و نظـام هستی پیش از آن هـا نیز وجود داشـته است؛ بنـابراین، چگونه می توان پذیرفت وجود امامان علیهم السلام موجب حفظ و پایداری عالم است؟

بـا مراجعه به روایات، این پرسـش نیز چنین پاسخ داده می شود که: اولاً، در هر دوران، امام و حجتی روی زمین وجود دارد و زمین هیـچ گـاه خـالی از امـام و حجت نیست؛ ثانیـاً، در هر دوره، آن امام و حجت واسـطهٔ فیض خداونـد برای حفظ دنیاست. در این باره ابوحمزه در روایتی صـحیحه، از امام صادق علیه السـلام پرسـید: آیا زمین بدون امام باقی می ماند؟ امام صادق علیه السلام فرمودند: «لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَت» (کلینی،۱۳۶۲، ۱: ۱۷۹).

بنابراین، زمین هیـچ گاه خالی از امام نیست و اگر لحظه ای بدون امام باشد، دنیا در هم فرو می ریزد؛ چنان که امام باقر علیه السـلام نیز فرمودند:

لَوْ أَنَّ الْإِمَـامَ رُفِعَ مِنَ الْـأَرْضِ سَـاعَةً لَمَـاجَتْ بِأَهْلِهَا كَمَا يَمُوجُ الْبَحْرُ بِأَهْلِهِ؛ اگر لحظه ای از زمین برداشـته شود، زمین اهل خود را فرو خواهد برد، همان گونه که دریا اهل خود را فرو می–برد(همان).

پس، همواره روی زمین امامانی وجود دارند که واسـطهٔ فیض خداوندند. بعد از وفات پیامبر اسـلام(ص) نیز این شأن در هر دوره در اختیار امامی بوده است.

نتیجه گیری

از آنچه گذشت نکات ذیل به دست می آید:

یکم: امامان علیهم السلام واسطه فیض خداوندند؛ بدین معنا که خداوند، فیض خود را از طریق امام به دیگران اعطا می کند.

دوم: وساطت فیض به دو صورت «جزئی» و «کلی» قابل تصویر است و امامان علیهم السلام به هر دو صورت واسطه فیضند.

ص: ۳۶

سوم: وساطت فیض کلی بدین معناست که خداوند به واسطه ایشان، این عالم را پایداری می بخشد، به موجودات آن روزی می دهد و... .

چهارم: نقش امامان علیهم السلام در فرایند وساطت فیض جزئی، گاه چنین است که ایشان درخواست نیازمندان را به خدا منتقل می کنند و خداوند آن درخواست را برآورده می کند، و گاهی نیز درخواست کننده خواستهٔ خود را از امام خواسته و امام نیز به گونهٔ طولی و به اذن خداوند آن حاجت را برآورده می کند.

پنجم: به نظر می رسد، نقش امام در وساطت فیض کلی آن است که وجود عنصریِ ایشان بدون آن که دست به دعا برده یا تقاضایی از خداوند کنند موجب قوام و پایداریِ دنیاست.

ششم: در هر دوران، امامی روی زمین وجود دارد که همو واسطهٔ فیض کلی خداوند برای آفریدگان است.

توضیحات

۱. در عصر امامان علیهم السلام، به ویژه در دوران امامین صادقین علیهما السلام، اصول و آثاری روایی تدوین شد که بعداً به «اصول اربعمائه» معروف شد. البته درباره زمان دقیق تدوین اصول اربعمائه، نظریات گوناگونی ارائه شده است(ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۰۵ ۲۰۸؛ غروی نائینی،۱۳۸۶: ۳۴۰؛ معارف،۱۳۸۱: ۲۶۱؛ همو،۱۳۷۶، ۱۹۲ ۱۹۴). هریک از این اصول، دربردارنده مجموعه ای از روایات است که شاگردان امامان علیهم السلام نوشته اند. اگرچه امروزه همه آن اصول در دست نیست، مجموعه روایات آن، در مجامع حدیثیِ شیعه در قرون سوم تا پنجم همراه با فصل بندی ای ویژه موجود است(مؤدب،۱۳۸۴: ۷۷ ۸۳؛ جمشیدی، ۱۳۸۷: ۲۰۲ ۲۰۳).

منابع

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن بابویه قمی، علی بن الحسین، (۱۴۰۴ق)، الامامه و التبصره من الحیره، مدرسه الامام المهدی(عج).

۳. ابن شعبه حرانی، حسن، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، انتشارات جامعه مدرسین.

۴. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، (۱۴۲۰ق)، شرح نهج البلاغه، دارالثقلین.

۵. تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، شریف رضی.

۶. جمشیدی، اسدالله، (۱۳۸۷)، تاریخ حدیث، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۷. خزاز قمی، علی بن محمد(۱۴۰۱ق)، کفایهٔ الاثر فی النص علی ائمهٔ الاثنی عشر علیهم السلام، نشر بیدار.

۸. صدرالمتألهین، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۹. صدوق، محمد بن علی بن حسین، (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات فی دین الامامیه، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۱۰. ، (۱۴۰۰ق)، الامالی، انتشارات اعلمی.

ص: ۳۷

۱۱. ، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، اسلامیه.

۱۲. ، (۱۳۸۵)، علل الشرایع، کتاب فروشی داوری.

۱۳. ، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا(ع)، انتشارات جهان.

۱۴. ، (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، انتشارات جامعه مدرسین.

۱۵. صفار قمی، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، کتابخانهٔ آیهٔالله مرعشی نجفی.

۱۶. صفری فروشانی، نعمت الله، (۱۳۸۸)، غالیان، آستان قدس رضوی.

۱۷. طباطبایی، سیدکاظم، (۱۳۷۷)، مسندنویسی در تاریخ حدیث، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۱۸. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، نشر مرتضی.

۱۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق)، الغیبهٔ، مؤسسه معارف اسلامی.

۲۰. طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۱. غروی نائینی، نهله، (۱۳۸۶)، تاریخ حدیث شیعه تا قرن پنجم هجری، انتشارات شیعه شناسی.

۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، الکافی، انتشارات اسلامیه.

۲۳. کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات کوفی، مؤسسه الطبع و النشر فی وزاره الارشاد الاسلامی.

۲۴. لطیفی، رحیم، (۱۳۸۷)، امامت و فلسفه خلقت، انتشارات مسجد مقدس جمکران.

۲۵. معارف، مجید، (۱۳۸۱) تاریخ عمومی حدیث، انتشارات کویر.

۲۶. معارف، مجید،(۱۳۷۶)، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، موسسه فرهنگی و هنری ضریح.

۲۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقاد، کنگرهٔ شیخ مفید.

۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۵ق)، انوار الفقاهه(کتاب البیع)، انتشارات مدرسه الامام علی بن ابیطالب(ع).

۲۹. مؤدب، سیدرضا، (۱۳۸۴)، تاریخ حدیث، مرکز جهانی علوم اسلامی.

۳۰. نعمانی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۷ق)، الغیبهٔ، نشر صدوق.

ص: ۳۸

گستره علم امام در اندیشه علمای شیعه

اشاره

محمدرضا بهدار(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۰۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۱/۳۰

چکیده

«علمِ امـام» از مسـائلی است که همواره اذهـان علمـا و متفکران شـیعی و حتی بسـیاری از پیروان ائمه: را به خود مشـغول کرده است. بـدین روی، سـبب ایجـاد پرسـش هـایی از ائمه اطهار(ع) در این باره شـده است. با توجه به پرسـش–های متعـددی که در این زمینه مطرح است، این نوشـتار تنها از یک منظر به این مسـئله می پردازد که آن، علم امام از منظر علمای شـیعه است؛ به این که شـعاع این علم چه مقدار است و تا کجا امتداد و وسـعت دارد. با وجود وحدت نظر اندیشـمندان شیعی در برخی حوزه های بحث علم امام، در بعضـی موارد از جمله پرسـش مزبور، پاسخ های واحدی دریافت نمی شود. و به طور کلی، همهٔ نظریه ها را می توان در سه دیدگاه تقسیم کرد: رویکرد تردید و سکوت؛ رویکرد محدودیت علم امام؛ رویکرد احاطهٔ علمیِ کامل امام به همه چیز.

واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: امام، علم، علم غیب، علمای شیعه.

۱– . استاد یار دانشگاه صنعتی جندی شاپور دزفول.

ص: ۳۹

تبیین مسئله

در باب این که علما و متفکران شیعی، اعم از محدثان، مفسران، فقها، متکلمان و فلاسفه همگی بر این نظر متفقند که از شرایط لزوم امامت، اعلم بودن امام در احکام شرع و مسائل دینی است، شکی نیست(نک: مفید،۱۴۱۳ق: ۷۰؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۴۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۰ق: ۱۹۲؛ مجلسی،۱۳۳۴ق:۴۰)؛ حتی برخی از اندیشوران اهل سنت نیز آن را می پذیرند(نک: ابن خلدون، ۱۹۷۸، فصل ۵۳: ۳۴۴،۲۱۶)، اما در این که محدوده و گستره این علم امام تا کجاست و چگونه است؟ و آیا بیش از علمِ به احکام، مسائل و معارف دینی، نیز از شرایط لزوم منصب امامت است؟ آیا امام به تمام امور مربوط به انسان و جهان، عالم است؟ اصلاً آیا آن ها علم غیب دارند و از گذشته، حال و آیندهٔ همهٔ انسان ها و حوادث جهان و امور غیبی مطلعند؟ آیا ائمه اطهار: از درون و اسرار انسان ها باخبرند؟ آیا علم امامان: حضوری و فعلی است و در همه حال، از این آگاهی برخوردارند؟ یا حصولی و ارادی است و منوط به اراده و خواست آن هاست؟ این پرسش ها و امثال آن همواره پیش و روی اندیشمندان و محققان شیعی در رشته های گوناگون فقهی، تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی بوده و دربارهٔ آن به بحث و تبادل نظر پرداخته اند. در ذیل به بررسی و تحلیل اجمالیِ مهم ترین دیدگاه ها و استدلال های آن ها در این زمینه خواهیم پرداخت.

با توجه به بیان دو دسته از آیات قرآن مبنی بر این که علم غیب در انحصار خداوند است و از دیگران نفی شده (انعام: ۵۹؛ هود: ۱۲۳؛ نمل: ۶۵) و از سویی، طرح آیاتی که اطلاع از غیب را به غیر خدا با اذن خداوندی امکان پذیر می داند(جن:۲۶ و۲۷؛ آل عمران: ۱۷۹) و هم چنین طرح روایات متعددی که به ظاهر متناظر می رسند، به گونه ای که در دسته ای از روایات، معصومان: علم غیب را از خود نفی می کنند و از سوی دیگر، دستهٔ قابل توجهی (که در ادامه به آن ها اشاره می شود) بر آگاهی گستردهٔ امام از همه چیز و همه کس در همهٔ احوال و زمان ها، حتی اطلاع از زمان و مکان و کیفیت شهادت خویش تصریح دارد، همه و همه پرسش ها و شبهات متعددی را در اذهان اندیشمندان و اصحاب ائمه: ، حتی مردم عادی در صدر اسلام به وجود آورد. امامان شیعه نیز با توجه به شرایط و مقتضیات زمانهٔ خویش و به فراخور حال مخاطبان، پاسخ هایی را بیان می فرمودند. در هر حال، طرح و بحث و مجادله های علمی، از آن زمان تا کنون بین علما در اکثر حوزه های علوم دینی، مطرح بوده است. این مباحث نزد اندیشمندان شیعی در اواخر قرن چهارم به بعد شدت بیشتری به خود گرفت، چنان که در اغلب آثار بزرگانی چون شیخ مفید(نک:

ص: ۴۰

مفید،۱۴۱۳ق: ۳۱)، سید مرتضی(نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۰۴، ۱۰۵) و شیخ طوسی(نک: طوسی، ۱۳۸۲، ۱: ۲۵۳،۲۵۴) به پاره ای از این مناقشه ها اشاره شده است.

مشرب های گوناگون علما دربارهٔ قلمرو علم امام

اشاره

در رابطه با محدوده و گسترهٔ علم امام و تبیین کیفیت و چگونگی علم غیب امام، تقسیمات متفاوتی را می توان ارائه داد. در این نوشتار، همهٔ اقوال علمای شیعه را در سه دیدگاه عمده جمع کرده ایم که عبارتند از:

الف) تردید و سکوت در حدود علم امام

اشاره

برخی بزرگان معتقدند، در باب نوع، کمیت و کیفیت علم امام، به نتیجه روشن و صریحی نمی توان دست یافت و ادلهٔ عقلی و نقلی هیچ کدام قضاوت صریح و مفید یقین در این باره به دست نمی دهند. از سوی دیگر، اعتقاد تفصیلی به حدود و خصوصیات علم امام لازم نیست؛ بنابراین، باید به اعتقاد اجمالی بسنده کرد و بهتر است حقیقت امر را به خود امام ارجاع داد.

آن ها معتقدند، دلیل نقلی نیز نمی تواند ما را از این بن بست خارج کند، زیرا روایاتی که در این باره به دست ما رسیده اند، مورد اطمینان نیستند و مضامین گوناگونی دارند؛ از این رو، نمی توان نظر قاطع و صریحی ارائه کرد، چراکه بعضی روایات دلالت دارند بر این که امامان معصوم(ع) ماکان و مایکون (آنچه بوده و خواهد بود) را می دانند(کلینی، ۱۳۶۵: ۱، ۲۶۱ و ۲۶۲)، وارثانِ علم پیامبرانند و کانون و معدن علمند(فروخ صفار، ۱۴۰۴ق: ۱: ۵۶ و۱۱۸) و از سوی دیگر، بعضی دیگر از روایات دلالت می کنند بر این که آنان علم غیب ندارند(نک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۳؛ نیز کلینی، ۱،۱۳۶۵: ۲۵۷).

شیخ انصاری یکی از بزرگانی است که چنین اعتقادی دارد. او در تأیید این نظریه می نویسد:

اما مسئلهٔ اندازهٔ دانسته های امام، از جهت فراگیر بودن و فراگیر نبودن و نیز چگونگی علم او به آن ها، از جهت متوقف بودن آن ها بر خواست امام، یا توقف بر توجه آن ها به خود شیء و یا عدم توقف بر آن، (احتمالاتی است) و از روایات گوناگون، چیزی که مورد اطمینان باشد به دست نمی آید؛ پس سزاوارتر آن است که علم آن را به خود ایشان واگذار کنیم(انصاری، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۷۴)

آیهٔ الله محقق مشکینی(ره) نیز در حاشیه خود بر کفایه الاصول روایات وارد شده در این باب را مفید قطع نمی داند، زیرا دلالتشان صریح و قطعی نیست؛ از سوی دیگر، ظن و گمان در اصول

ص: ۴۱

دین حجیت ندارد و انسان در عقیدهٔ خویش باید از یقین پیروی کند(مشکینی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۴۶۳،۴۶۲).

تحلیل و بررسی این رویکرد

درست است که در کتاب های روایی، احادیث گوناگون و متناظری مشاهده می شود، اما این ها همگی قابل جمع و توجیهند، به گونه ای که می توان احتمالات فراوانی دربارهٔ آن ها تصور کرد؛ مثلاًـ روایات نافیِ علم غیب، به جهت تقیه یا جلوگیری از غلو دوستان نادان بوده است.

البته یکی از بهترین توجیهات در جمع بندی آیات(هود: ۱۲۳؛ جن: ۲۶) و روایات(نک: نهج البلاغه: خطبه ۱۲۸) این است که کسی جز خداوند متعال، غیب را بالذات و از پیش خود و مستقلاً نمی داند، ولی ممکن است آن را به پیغمبر برگزیده خود، تعلیم دهد. و بر اساس روایات متعدد، علم ائمه(ع) نیز بالوراثه از حضرت رسول(ص) است. بر این پایه، علم غیب امام بالوراثه از پیامبر اکرم(ص) و به وحی و تعلیم خداوند متعال، و علم خداوند ذاتی است(رشاد،۱۳۸۴: ۱۶۹،۱۶۵؛ جعفری، ۱۳۸۰، ۸ : ۵۶).

البته قابل توجه است، این دسته از علما که تعداد قابل توجهی نیستند، ضمن پذیرش اصل اشتراط اعلم بودن امام اولاً، به سبب فراوانی روایات در این باب که گاهی با یکدیگر و یا با برخی آیات، به ظاهر تزاحم دارند، مواجه شده اند؛ ثانیاً، گزارش های نقل شده از زندگی عادی و روز مره ائمه(ع) مبنی بر بهره نجستن از علم غیب خود در پیش بُرد امور و کارهای خویش، این بزرگان را دچار حیرت و سرگردانی کرده؛ از این رو، راه احتیاط را در پیش گرفته و حدّ و حدود و کمیّت و کیفیت این علم امامان را به خود آن ها واگذار کرده اند.

ب) محدود بودن قلمرو علم امام

اشاره

برخی از علمای امامیه، آگاهی امام از غیب را نه تنها شرط برای امامت نمی دانند، بلکه آن را محدود به بعضی از موضوعات خارجی و رویدادها و حوادث می دانند. عبارات این دسته متفاوت است که در ادامه به برخی از این نظریات اشاره می شود.

شیخ مفید

به نظر می رسد، شیخ از طرف داران این نظریه است، چرا که می نویسد:

ائمه(ع) از ضمایر بعضی از بندگان آگاه بودند و از هرچه باید بشود، پیش از شدن آن خبر داشتند؛ ولی این صفت واجبی در آنان، یا شرطی لازم برای امامت

ص: ۴۲

نیست، بلکه تنها بـدان جهت چنین می شود که خـدا در حقّ ایشان اکرام می کند و این دانش را بدان جهت به آنان ارزانی می دارد که دیگران بهتر فرمـان ایشان ببرنـد و به امامت آنان متمسک شونـد. و این به طریق اسـتدلال عقلی واجب نیست، بلکه برای آنان از جهت وحی و سـمع واجب شده است، و اما به صورت مطلق گفتن که امامان از غیب آگاهند، خطایی آشـکار است، چه این صـفت تنهـا مخصوص کسـی است که به خود از چیزهـا بـاخبر است، نه به علم مسـتفاد، و این جز مخصوص خـدای عزوجـل نیست(مفیـد، ۱۴۱۳ق: ۳؛ مکدرموت، ۱۳۷۲: ۱۴۵).

شیـخ مفیـد ابتـدا عالم بودن امام(ع) را به ضـمایر بعضـی افراد نسـبت داده، سـپس با این که اصل عالم به غیب بودن امام را پـذیرفته است، امـا هیـچ گـاه این کلمه را برای امامـان به کار نبرد؛ حتی بر این مطلب تصـریح دارد که نمی توان معتقـد شـد، امام مطلقاً و به صورت مسـتقل عـالم به غیب است، چرا که علم به غیب، ذاتـاً مخصوص خـداست: «قُل لَّا یَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ الْغَیْبَ إِلَّا الله»(نمل: ۶۵).

شایان ذکر است، شیـخ مفید در تألیفاتش، مانند: اوائل المقالات، مسائل العکبریه و الارشاد، سـخن و عبارتی که بر علم غیب داشـتن امامان دلالت کند، مطرح نکرده اند؛ نهایت چیزی که آورده اند، مطالبی از قبیل داشـتن اخبار غیبی و اطلاع از ضمایر برخی مردم و آگاهی از برخی پیش آمدهاست(مفید، ۱۴۱۳ق، ۱: ۳۱۳). در هر حال، گرچه برخی متفکران، به خصوص معاصران این موارد را از مصادیق علم غیب می داننـد(نک: مظفر،۱۴۲۲ق،۶: ۳۶۷،۳۶۶؛ سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۲۱۱۳۸)، اما به دلیلی که در صـفحات بعـد به آن اشاره می کنیم، ظاهراً اصرار داشته اند که از این واژگان (علم غیب) برای انبیا و ائمه(ع) استفاده نکنند.

شیـخ مفیـد هم چنین معتقـد است، این گونه نیست که امـام همیشه و همواره به همـهٔ حوادث و پیش آمـدها علم داشـته باشـد؛ برای نمونه، وی در پاسخ به این پرسش که: آیا امام علی و امام حسین(ع) از زمان و مکان شهادت خویش علم داشته است؟ و اگر داشته، چگونه رفتن به مسـجد و کربلا توجیه می شود؟ می گوید: «اجماع شـیعه تنها بر علم امام بر احکام شرع منعقد است»(مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۰).

سید مرتضی

سید مرتضی

ایشـان دربـارهٔ علم غیبِ امام، موضع خاص صـریحی اخـذ نکرده است، چراکه از سویی، دربارهٔ علم انبیا و امامان به صـنایع و مسـئلهٔ نوشـتن، سـخنی دارنـد که می توان از آن اسـتفاده کرد که ایشـان شایـد طرف دار محـدودیت علم امـام باشـند(نک: سـید مرتضـی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۰۴)؛ از سویی

ص: ۴۳

دیگر، ایشان با این که به انکار احاطهٔ علمی و فعلیِ امام به همه معلومات با تمام جزئیات و تفاصیل آن، معترف است، اما با وجود این معتقد است، امام می تواند به کلیات احکام علم فعلی داشته باشد، چراکه این ملکه را در نفسش دارد که هر گاه بخواهد، می تواند احکام جزئی را از قوانین کلی آن اخذ و استنباط کند. سپس بر ادعای خویش دلیل آورده که: از آن جا که احکام و مسائل جزئی در تمام ابواب فقهی غیر متناهی است، محال و ممتنع است که علم آدمی به تفصیل و دفعتاً به آن ها تعلق گیرد(سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۰۴، ۱۰۵).

پس برخی از علما همچون سید مرتضی و میثم بحرانی(بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۶۷) بر این عقیده اند که امام به احکام شرعی و امور مربوط به دین علم دارد، اما علم فعلیِ وی تنها به کلیات احکام و معارف است و نمی تواند به تفصیل، به تمامی جزئیات امور و احکام بالفعل آگاهی کامل داشته باشد؛ از این رو به نظر می رسد، می توان این بزرگواران را در ردیف علمای قائل به محدودیت علم امام جای داد؛ مگر این که قائل شویم، هر کس که منکر علم فعلیِ امام به جزئیاتِ معلومات است، لزوماً به معنای منکر عمومیت علم امام نیست.

محمد شهر آشوب مازندرانی

ایشان باور به آگاهی امام از تمام حوادث و امور غیبی را غلو در حق آنان می داند و عقلاً چنین عقیده ای را باطل شمرده، می گوید:

پیامبر و امام باید علوم دین و شریعت را بدانند، اما لازم نیست که غیب و حوادث گذشته و آینده را بدانند، زیرا چنین چیزی به مشارکت آنان با خداوند در همه معلومات منتهی می گردد، و دانسته های او نامحدود است؛ آنچه لازم است آن است که آنان برای خودشان عالم باشند... اما جایز است که بعضی از امور نهانی و حوادث گذشته یا آینده را به واسطه تعلیم الهی بدانند. (ابن شهرآشوب،۱۳۸۲، ۱: ۲۱۱).

امین الاسلام طبرسی

ایشان در موارد متعددی از تفسیر مجمع البیان این مطلب را متذکر می شود که اعتقاد به عالم به غیب بودن امامان، موجب خروج از دین است و هیچ یک از علمای امامیه چنین اعتقادی ندارد؛ لذا در ذیل آیهٔ: «یوم یجمع الله الرسول فیقول ماذا اجبتم قالوا لا علم لنا انک علام الغیوب»(مائده: ۱۰۹) می نویسد:

ابو سعید در تفسیر خود گفته است: این آیه، اعتقاد امامیه به این که امامان، آگاه به غیب هستند را ابطال می کند. من می گویم: این سخن ستمی است از او به این

ص: ۴۴

طایفه، زیرا ما احدی از ایشان و بلکه احدی از مسلمانان را نمی شناسیم که یکی از مردم را متصف به علم غیب بداند و کسی که مخلوقی را بدین وصف موصوف کند، از دین جدا شده، و شیعهٔ امامیه از این وصف مبرّاست(طبرسی، ۱۴۰۸ق، ۳: ۴۰۳).

البته در این بین دانشمندان دیگری از امامیه، همچون ابوالفتح کراجکی(بی تا، ۱: ۲۴۵) و شیخ طوسی(۱۳۸۲، ۱: ۲۵۳) چنین دیدگاهی داشته اند.

سید علی قزوینی

ایشان که از معاصران است، می نویسد:

آنچه از روایات، به دست می آید... چیزی بیش از علم به پاره ای از موضوعات جزئی و حوادث خاص به نحو قضیه مهمله نیست... پس سزاوار نیست، ترسی به دل راه داد به این که امکان دارد امام برخی رویداد های خاصی را که مورد ابتلای سؤال کنندگان بوده و خداوند از راه های غیرعادی آن را برای او روشن نکرده است، نداند(موسوی، بی تا، ۱: ۱۵۸).

تحلیل و بررسی این رویکرد

تحلیل و بررسی این رویکرد

۱. بیش از هر چیز نباید بین این که امام باید و لازم است احاطهٔ علمیِ مطلق و فعلی به همه چیز و حقایق و مسائل غیبی داشته باشد، با این مطلب که امام این صفت و ویژگی را داراست، خلط کرد؛ بنابراین، اگر قائلان به محدودیت علم امام مرادشان از نفی احاطهٔ علمیِ امام این است که شرط و واجب نیست، که امام چنین علمی داشته باشد، سخن آن ها منطقی و پذیرفته است، گرچه برخی با این عقیده مخالفند[1]؛ اما اگر مرادشان آن است که اصلاً امام چنین آگاهی و تسلطی ندارد و نمی تواند داشته باشد، چنین ادعایی با توجه به آیات و روایات فراوان و سخنان برخی بزرگان، محل تأمل است.

۲. هیچ یک از صاحب نظرانی که مخالف نظریهٔ دوم هستند و معتقدند علم امام قابل تعمیم است، نگفته اند علم امام همچون علم خداوند است و هرچه خدا می داند، آن ها نیز به همان

۱- . شاید اندکی از بزرگان، همچون علامه محمدحسین مظفر قائل به اشتراط چنین علمی فعلی و حضوری برای امام باشند (نک: ۱۴۰۲: ۱۱و۱۲).

ص: ۴۵

کمیت و کیفیت آگاهی دارند، بلکه همگی تصریح دارند بر این که، از جهات گوناگون بین علم الهی با علم ائمه(ع) تفاوت است.

بی شک علم خداوند، قدیم و پیش از معلومات است و عین ذات اوست و این علم ازلی، علت پدید آمدن تمامی معلومات و مخلوقات است، ولی علم امام در هیچ یک از این خصوصیات، شریک علم خداوند نیست، چرا که علم امام، حادث، عرضی و به تعلیم الهی است، و مغایر با ذات اوست؛ پس سزاوار نیست، کسی گمان کند که امام در این صفت شریک خداوند است، زیرا اوصاف این دو علم گوناگون است(نک: مظفر،۱۴۰۲ق: ۱۱و۱۲ نیز شیروانی، ۱۳۸۵: ۳۵، ۳۶).

سید عبدالحسین نجفی لاری می نویسد:

تفاوت های فراوانی بین علم باری تعالی و علم فعلیِ امام هست؛ از جمله از جهت قدم و حدوث و سبق و عدم و علیت و معلولیت و عینیت با ذات و عدم آن و غیر آن که دیگر مجالی برای توهم اتحاد بین دو علم و لزوم شرک باقی نخواهد گذاشت(لاری،۱۴۱۴ق: ۲۹).

۳. نکتهٔ شایان ذکر در این رابطه آن است، با این که تمامی علمای شیعه اصل علم غیب امام را فی الجمله و نه بالجمله از ویژگی ها ی امام دانسته اند، اما مشاهده می شود برخی از بزرگان در این باب موضعی سخت گرفته و به قائلان علم غیب امام، تاخته اند. حال باید بررسی کرد: اگر آنان چنین رویکردی به مسئله دارند، پس چرا این گونه تند موضع گرفته اند؟ به نظر می رسد، سرّ این مسئله در این نهفته است که باید از نظر تاریخی تحلیل کرد، منظور از عبارت «عالِم به غیب» در آن دوران چه بوده است.

به نظر برخی اندیشمندان(صالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۶: ۳۲؛ و سبحانی، ۱۳۷۴: ۶۴و ۱۸۷)، با توجه به روایات و نوشته های دانشمندان بزرگ دینی، به خصوص علمای متقدم، عبارت « علم غیب» تنها به معنای علم غیب ذاتی بود و فقط برای ذات باری تعالی، استعمال می شد نه برای غیر او؛ همچون لفظ «واجب الوجود» که فقط برای خداوند سبحان به کار می رود و یا به کار بردن صفاتی چون «خالق» و «رازق» برای خداوند. پر واضح است اگر منظور، واجب الوجود بالذات و خالقیت و رازقیت ذاتی، حقیقی و مستقل باشد، این اوصاف تنها مختص خداست؛ اما آیا اگر مراد از واجب الوجود، واجب الوجودِ بالغیر و خالق و رازق بالعرض و بالتبع باشد، اشکالی دارد برای غیر خدا به کار برود؟

بنابراین، این گونه موضع گیری به سبب آن است که علم غیب نزد ایشان، بر معنای خاصی دلالت داشته است. مراد آنان از «غیب» آن است که موجودی، ذاتاً بر همه چیز احاطه علمی

ص: ۴۶

داشته باشد، که البته چنین چیزی به خداوند اختصاص دارد؛ لذا اگر انسانی با تعلیم الهی، از نهان و پنهان عالم آگاه شود، آن را علم غیب نمی نامند.

شاهد ما بر این نظریه، برخی روایات و گفتار های دانشمندان است؛ از جمله:

۱. بعد از پایان جنگ جمل، علی(ع) در بصره خطبه ای خواند و در ضمن آن خطبه از برخی حوادث آینده خبر داد. یکی از یاران آن حضرت با تعجبی فراوان، به ایشان گفت: «لقد اعطیت یا امیر المؤمنین علم الغیب»؛ آیا شما علم غیب دارید؟ آن حضرت در پاسخ او خندید و گفت: «لیس هو بعلم الغیب و انما هو التعلم من ذی علم...»؛ این که من از حوادث آینده خبر می دهم، علم غیب ذاتی و بدون تعلیم الهی نیست، بلکه به وسیلهٔ پیامبر خدا(ص) به من تعلیم داده شده است...(نهج البلاغه: خطبه ۱۲۸؛ نک: ابن میثم، ۱۳۶۲، ۳: ۱۴۱۱۳۸).

۲. امیرالمؤمنین(ع) در روایتی، به صراحت بر علم غیب خویش تصریح می کنند، اما خوف خود را از مسائلی چون غلو و مانند این ها این گونه بازگو می کنند:

به خدا سوگند، اگر بخواهم می توانم از همهٔ خصوصیات هر کدام از شما که از کجا و چگونه و به چه هدف آمده اید و چه تصمیم دارید و خصوصیات دیگر خبر دهم، اما می ترسم که با این گونه خبرها نسبت به رسول خدا(ص) کافر شوید. (نهج البلاغه: خطبه۱۷۵).

پس بعضی شیعیان و مخاطبان سادهٔ ائمه(ع) چون به نوعی به درک حقیقت علم غیب و تابع بودن علم غیب امامان بر علم غیب خداوند قادر نبودند، با مشاهدهٔ کوچک ترین علم غیبِ ائمه، آنان را در مرتبهٔ نبوت و چه بسا خدایی نشانده و از غلو سر در می آورند؛ بر این اساس، وقتی امامان احساس می کردند که در سائل یا مخاطب زمینهٔ غلو وجود دارد، به سرعت به مقابله با آن بر خاسته و علم غیب را از خودشان نفی می کردند؛ برای مثال، سدیر از یاران نزدیک امام صادق(ع) نقل می کند که من، ابوبصیر، یحیی بزّار و داودبن کثیر در مجلسی بودیم که حضرت با حالت غضبناک وارد شد و فرمود:

تعجب از اقوامی که گمان می کنند ما علم غیب می دانیم، در حالی که من قصد تنبیه کنیزم را داشتم و او فرار کرد و من نمی دانم در کدام یک از اتاق هاست.

سدیر ادامه می دهد: وقتی حضرت از مجلس خارج و وارد منزل خود شد، من، ابوبصیر و میسّر وارد خانهٔ ایشان شده و عرض کردیم: دربارهٔ گم شدن کنیز خود این چنین سخن می گویید، در حالی که ما می دانیم شما دارای علم کثیرید؛ البته نسبتِ علم غیب به شما

ص: ۴۷

نمی دهیم. حضرت در پاسخ با اشاره با آوردن تخت بلقیس توسط شخصی که ذره ای از علم کتاب داشت، فرمود: «او قطره ای از علم کتاب داشت، اما تمام علم کتاب نزد ماست»(کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۷).

مولی صالح مازندرانی ذیل این روایت می گوید:

دل علی أن علم الغیب علم غیرمستفاد کعلم اللّه تعالی و علم الامام لما کان مستفادا منه تعالی لایکون علما بالغیب حقیقه و قد یسمی أیضا علما بالغیب نظرا الی تعلقه بالامور الغائبه و به یجمع بین الاخبار التی دل بعضها علی أنهم عالمون بالغیب و دل بعضها علی أنهم غیر عالمین به(صالح مازندرانی، ۱۳۸۸، ۶: ۳۲)

از این فراز تاریخی می توان به روشنی تحلیل کرد که حضرت در بیان موضع خود، حال عوام و خواص را ملاحظه می فرمودند.

۳. یحیی بن عبدالله بن حسن به امام هفتم(ع) گفت: فدایت شوم! اینان (گروهی از مردم) عقیده دارند شما «علم غیب» دارید. حضرت در پاسخ فرمود: «لا ـ والله ما هی الا ـ وراثه عن الرسول(ص)»؛ نه، به خدا قسم آنچه ما می دانیم، از پیامبر خدا(ص) به ما رسیده و از آن حضرت آموخته ایم(مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۶: ۱۰۲).

۴. کمال الدین ابن میثم بحرانی در شرح نهج البلاغه تصریح می کند که منظور از علم غیبی که جز خدا نمی داند، علم غیبی است که بدون تعلیم و آموختن باشد و «علم غیبِ» بدون تعلیم، به خدا اختصاص دارد و جز خدا هر کس آگاهی از غیب پیدا کند، به تعلیم الهی بوده است. مراد ما از علم غیبی که آن را برای ائمه(ع) نفی می کنیم، علمی است که بدون واسطه و اسباب باشد و ذاتی باشد نه مستفاد، و این فقط مخصوص خداست(بحرانی، ۱۳۶۲، ۳: ۱۴۰).

ج) تعمیم در قلمرو علم امام

اشاره

ج) تعمیم در قلمرو علم امام

بسیاری از اندیشمندان و صاحب نظران امامیه، هم از جنبه کمیت و هم کیفیت، آگاهی امام را گسترده تر از آنچه تا کنون تبیین شد، دانسته اند. به عقیده این دسته، امام معصوم از همهٔ حوادث گذشته، حال و آینده اطلاع دارد و احاطهٔ علمی او به حوادث و مسائل، اعم از امور دینی و غیر آن، بالاتر از آن است که در تصور آید. البته بیشترشان این امر را جزء شروط امام قلمداد نکرده اند، بلکه این صفت یکی از ویژگی های امامت است.

برخی اندیشمندان و حکمای شیعی و به طور کلی، بیشتر بزرگانی که مشرب فلسفی یا عرفانی داشته اند، چنین رویکردی دارند. نظریات آنان درباره انسان کامل، که مصداق اتمّ آن

ص: ۴۸

معصومان(ع) هستند، به خوبی روشن گر مقام علمیِ والای ولیّ خدا و احاطه علمی او به رویداد های گذشته و آینده است. بنا بر این نظر، نه تنها ولیّ خدا از همهٔ حوادث آگاه است، بلکه با متن واقعیت ارتباط و نوعی اتحاد وجودی داشته، همهٔ کائنات در پیشگاه آنان خاضع و خاشعند؛ چنان که خداوند می فرماید: «فَسَجَدَ الْمَلَئکَهُ کُلُّهُمْ أجْمَعُون»(حجر:۳۰)، که این سجده مدبرات امور عالم، حاکی از خضوع همه عالم در برابر آنان است، و قرآن کریم دلیل این برتری را آگاهیِ آنان از «اسما» می داند(شیروانی، ۱۳۸۵: ۲۲).

آخوند خراسانی

بیان آخوند خرسانی(ره) در این باره چنین است:

آری، کسی که مشمول عنایت خداوند باشد و جان پاکش به عالم لوح محفوظ، که از بزرگ ترین عوالم ربوبی است و اصل کتاب می باشد، اتصال یابد، حقایق آن چنان که هست نزد او هویدا می گردد؛ همان گونه که چه بسا برای رسول گرامی اسلام و برخی از اوصیا اتفاق می افتد و بر همه موجودات آن چنان که بوده اند و خواهند شد، معرفت پیدا می کند(خراسانی،۱۴۱۲ق: ۲۷۹).

شیخ محمد حسین اصفهانی

ایشان مقام علمی امام را از آنچه آخوند گفتند، هم بالاتر می داند و در تعلیقه خود بر کلامِ نقل شده از صاحب کفایه می افزاید:

چرا چنین نباشد، حال آن که او در سیر خود به سوی عوالم قدسی، با عالم عقل کلی اتصال می یابد و مقام او مقام عقل نخستین می شود که از عالم نفس کلی، که همان عالم لوح محفوظ است، بالا‌تر است؟! گرچه عبارت صاحب کفایه اشعار به آن دارد که آخرین درجهٔ صعود رسول گرامی در حرکت استکمالی او عالم محفوظ است(غروی اصفهانی، ۱۳۷۳، ۱: ۶۶۳).

شیخ محمد حسین مظفر

شیخ در کتابی مستقل با اقامهٔ ادلهٔ متعدد، قائل به احاطهٔ علمیِ امام آن هم مطلق، فعلی و حضوری به همهٔ امور است؛ چنان که در عبارتی آورده:

مراد از «علم امام» در این مقام، آگاهی از موضوعات خارجی جزئی محض است، نه آگاهی از موضوعات احکام کلی، زیرا جهل امام به آن ها موجب کمبود در رتبهٔ امامت و تنزّل از آن مقام است؛ افزون بر آن که، بیان آن ها از ویژگی های

ص: ۴۹

امام و وظایف اوست. هم چنین مراد از علم امام در این بحث اطلاع وی از احکام نیست، زیرا علم امام به آن ها باید حضوری باشد، چراکه روا نیست حکمی از او بپرسند و امام آن را نداند که در این صورت، حجت بر بندگان نبوده، بلکه امامتش باطل می شود.

[هم چنین] علم امام شامل اطلاع بر زمان رستاخیز و اجل ها و مرگ ها و دیگر اموری که به ظاهر به خداوند متعال اختصاص دارد، نیز می گردد؛ حتی مواردی که آیه ذیل بیان کرده است: «اِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَهِ...»(لقمان: ۳۴)، زیرا روایات خاصی، با صراحت بیان می کنند که خداوند ائمهٔ ما را بر اموری از این قبیل نیز آگاه کرده است(مظفر، ۱۴۰۲ق: ۱۲و ۱۳؛ نیز شیروانی، ۱۳۸۵: ۳۶،۳۷)

البته شیخ محمد رضا مظفر(نک:۱۳۷۰: ۶۸) و سید نجفی لاری(نک: ۱۴۱۴ق: ۲۸۳۰) نیز چنین دیدگاهی دارند.

امام خمینی رحمه الله علیه

از دیدگاه ایشان خداوند متعال، انسان کامل و آدم نخستین را بر صورت جامع خویش آفرید و او را آیینهٔ اسما و صفات خویش قرار داد. همهٔ اسمای حق در نشئهٔ انسانی ظاهر گشت و انسان به رتبهٔ احاطه و جمع رسید. انسانِ کامل، جامع همهٔ مراتب عقلی، مثالی و حسی بوده و عوالم غیب و شهود و آنچه در آن هاست در او منطوی است، چنانچه خداوند همهٔ اسما را به آدم آموخت(بقره: ۳۱). انسان کامل با وحدت خود، واجد همهٔ مراتب غیب و شهود بوده و با بساطتش جامع همهٔ کتاب های الهی است(نک: امام خمینی،۱۳۶۳: ۱۶،۱۷).

علامه طباطبایی رحمه الله علیه

ایشان علم امام به امور خارجی و رویدادها را بر دو قسم می داند و در بیان قسم اول آن معتقد است، امام در هر گونه شرایطی، به حقایق جهان هستی، به اذن خدا علم دارد؛ اعم از این که تحت حس باشند یا بیرون از دایرهٔ حسّ؛ مانند موجودات آسمانی و حوادث گذشته و وقایع آینده؛ چرا که از راه عقل، براهینی است که به موجب آن ها امام به حسب مقام نورانیت خود، کامل ترین انسان عهد خود و مظهر تامّ اسما و صفات خدایی و بالفعل به همه چیز عالم و به هر واقعهٔ شخصی آشناست و به حسب وجود عنصریِ خود به هر سوی توجه کند، برای وی حقایق روشن می شود .

ص: ۵۰

علامه در پاسخ به این سؤال که: آیا موروثی بودن علوم آنان از پیغمبر اکرم (ص) با روایاتی که می فرماید: «اذا شاؤوا ان یَعلموا عُلِموا»(کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۸) منافات ندارد؟ می فرماید:

گویا علم که به آنان داده شده، دو گونه است؛ بعضی از آن ها مثل بدیهیات ماست که از نظرشان غایب نمی شود و بعضی دیگر از آن محتاج به تأمل و توجه است، به گونه ای که هر گاه خواستند بدانند می دانند: «اذا شاؤوا علموا». دومی، مانند ملکهٔ اجتهادی است که شخص مجتهد و فقیه دارد، که در اوقات عادی به آن توجه ندارد، ولی همین که مسئله ای یا مسائلی از او پرسیده شد و به حالت نفسانی خود توجه کرد، می تواند جواب آن مسائل را بدهد. امام نیز هر وقت به مقام نورانیت خود توجه کند، مطلب را می داند(رشاد، ۱۳۸۴: ۲۰۰).

ایشان دربارهٔ علم تفصیلی امام به زمان و مکان و چگونگی شهادت خویش معتقد است، با توجه به مقام قرب بالای امام، هرچه را بخواهد به اذن خدا می تواند بداند و از آن جمله است علم به تفصیل مرگ و شهادت خود با جمیع جزئیات آن(نک: طباطبائی، ۱۳۶۹: ۳۴).

آیت الله جوادی آملی

ایشان در تحلیل احاطه و سیطرهٔ علم امام آورده اند:

ائمه(ع) که کون جامع و دارای همه نشئات وجودی هستند، در مرتبه نورانیت و ولایت کلیه، یعنی مرحله تام، که حقیقت امامت آن هاست، به عنایت الهی مسلط بر همهٔ عوالم هستی هستند و چیزی از احاطه علمی آنان مخفی نمی ماند؛ به بیان دیگر، تمام حوادث بزرگ و کوچک نظام هستی، حتی پلک زدن انسان ها، قیام و قعودشان، افتادگی برگی از درخت و... در معرض دید آن هاست و چیزی به نام زمان گذشته، حال و آینده برای آنان معنا ندارد... تفاوتشان با دیگران این است که دیگران به آن خزانه بی پایان راهی ندارند؛ لذا ممکن است دلشان بخواهد چیزی را بدانند ولی نتوانند، اما امامان معصوم (ع) که کلیددار و خازن آن خزانه بی پایانند، هر چه را که بخواهند می توانند بدانند؛ از این رو، در روایات آمده است: «ان الامام اذا شاء ان یعلم علم»(جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۱: ۱۷۶،۱۷۷).

به نظر ایشان، امامان، مظهر علم الهی اند؛ یعنی همان گونه که چیزی از حیطه علم بی پایان خدا مخفی نمی ماند: «وَ اعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ بِكلُ ّ شیَ ْء عَلِیم»(بقره:۲۳۱)، گستره علم ائمه اطهار(ع) نیز همه موجودات نظام هستی را در برمی گیرد؛ اما در تفاوت این دو خاطرنشان کرده که

ص: ۵۱

علم الهی استقلالی بوده، اما علم ائمه اطهار(ع) تبعی و عرضی است و به منبع لایزال علم الهی مرتبط است و اساساً اگر تعلیم الهی و اتصال به علم بی پایان او نباشد، ائمه(ع) نیز مساوی دیگران خواهند بود؛ لذا در روایات آمده است: اگر امام بخواهد چیزی را بداند، خدا آن را به او می آموزد: «اذا اراد الامام ان یعلم شیئا اعلمه الله ذلک»(کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۸). اگرچه علم امام به اراده و خواست او بستگی دارد و هر چه را بخواهد بداند، خواهد دانست، اما اراده آنان تابع اراده و مشیت خداست و تا خدا اراده نکند، آنان نیز اراده نخواهند کرد، چراکه از امام هادی(ع) روایت شده است: «خداوند قلوب ائمه را محل اراده خویش قرار داده است. هرگاه خدا چیزی را بخواهد، آن ها نیز می خواهند.» معنای کلام خدا که فرمود: «شما چیزی را نمی خواهید مگر آن که خدا بخواهد»(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۵: ۳۷۲)، همین است(جوادی آملی، ۱،۱۳۸۱: ۱۷۸).

تحلیل و بررسی رویکرد سوم

تحلیل و بررسی رویکرد سوم

۱. چنان که ملاحظه شد، برخی اندیشمندان بر این عقیده اند که احاطهٔ علمیِ امام آن چنان گسترده است که حتی شامل: علم الساعه، روز قیامت و... نیز می شود، و این برخلاف نظر برخی دیگر از علمای قائل به تعمیم علم امام است(نک: لواسانی، ۱۴۲۵ق، ۲: ۹۷؛ سبحانی، ۱۳۷۴: ۱۶۱؛ مظفر، ۱۳۷۰: ۶۷ ؛ حر عاملی، ۱۳۵۷، ۷: ۴۴۱)؛ آن ها با توجه به برخی آیات و روایات، و هم چنین شواهدی که در زندگی پیشوایان دینی هست می-گویند، گرچه امام به همه چیز و حقایق نهان و آشکار علم دارد، اما برخی امور بر او پوشیده می ماند و علم آن ها فقط مخصوص خداست.

قرآن در این باب می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَهِ وَ یُنَزِّلُ الْغَیْثَ وَ یَعْلَمُ مَا فِی الْأَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِی نَفْسٌ مَّا ذَا تَکْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِی نَفْسُ بِأَیّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِیمٌ خَبِیر»(لقمان: ۳۴).(۱)

در تفسیر قمی ذیل این آیه این حدیث را از امام صادق(ع) نقل می کند: «بر این پنج شیء احدی از ملک مقرب و نبیّ مرسل اطلاعی ندارد، و این از صفات خداست»(قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۶۷).

۱- . علاوه بر این، آیات دیگری بر اختصاص این علم به پروردگار دلالت می کنند؛ مانند: اعراف: ۱۸۷؛ طه: ۱۵؛ لقمان: ۳۴؛ احزاب: ۶۳.

ص: ۵۲

در روایتی دیگر امام محمد باقر(ع) می فرماید:

خداونـد علمی مخصوصِ خود دارد و کسـی به غیر خودش آن را نمی داند و علم دیگری دارد که فرشـتگان مقرب و انبیای مرسـل آن را می دانند و هر آنچه انبیای مرسل می دانند، ما هم می دانیم(فروخ صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۱۰).

علامه طباطبائی نیز همچون مظفر(نک: ۱۴۰۲ق: ۱۲،۱۳؛ شیروانی، ۱۳۸۵: ۳۶،۳۷) و نجفی لاری(نک: ۱۴۱۴ق:۳۰۲۸) اعتقاد دارد که درست است علم به این مواردِ پنـج گـانه مخصوص خـداست، امـا به واسـطهٔ تعلیم، برخی همچون رسول خـدا(ص) و امامان می تواننـد به آن موارد آگاهی یابنـد(نک: طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ۱۶: ۲۳۸). ایشـان، روایاتی را که این موارد را نفی می کننـد، یا ضـعیف دانسته انـد، یـا قابـل توجیه؛ علاوه بر این، روایـاتِ معارضِ فراوانی داریم؛ از جمله روایات بسـیاری از رسول خـدا (ص) و ائمه(ع) رسیده که این حضرات از آیندهٔ حال خود و از زمان مرگشان و این که در چه سرزمینی از دنیا می روند خبر داده اند، و این روایات بسـیار، روایت مزبور و نظایر آن را تقیید می کنند، و حاصل مجموع روایات این می شود، که علم این پنج امر مخصوص خداست و به کسـی نـداده، مگر آن کس که خـود به وی تعلیم کرده است. البته در این دسـته از احـادیث، روایـاتی هست که قبول تقییـد نمی کنند؛ مثلاً در آن ها آمده که حتی به تعلیم الهی نیز کسـی در این پنج مسـئله آگاه نمی شود. اما به این روایات نباید اعتنا کرد، زیرا روایـاتِ پیش گویی های رسول خـدا(ص) و ائمه(ع) آن قـدر فراوان است، که نمی توان به سـبب یک روایت از همـهٔ آن ها چشـم پوشید(نک: طباطبائی، ۱۴۱۲ق،۱۶: ۲۴۰).

۲. معلوم شـد قائلاـن به رویکرد سوم، خود دو دسـته انـد؛ برخی معتقـد به علم مطلق و فعلی و حضوریِ امامنـد و برخی قائـل به علم ارادی و مشـیتی امـام. امـا بـا توجه به سـیره عملی پیـامبر اکرم(ص) و امامـان معصوم(ع) در مواجهه بـا کارهای شخصـی و اجتماعی خویش، و نیز بـا در نظر گرفتن برخی روایـات، از قبیل: «اذا اراد الامام ان یعلم شـیئا اعلمه الله ذلک»(کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۵۸)، به نظر می رسد این رویکرد مشـهور علمای شیعه صحیح باشد که آگاهی معصومان(ع) به تمامی امور اعم از غیبی و غیر آن، به خواست و اراده آنان پیوند خورده است.

بـدین سـان، می توان دانش هـای آنان را به نامه ای دربسـته هماننـد دانست که برای آگاهی از محتوای آن، بایـد درِ نامه را گشود. ناگفته پیداست که این خواسـتن و دانسـتن، وابسـته به وجود مصلحت و گره خورده با حکمت الهی است؛ چه بسا امام نخواهد و در نتیجه، نداند.

بنابراین، آگاهی پیامبر و پیشوایان معصوم(ع) از هر حادثه و جریانی، علم ارادی و مشیتی است، نه علم فعلی و قهری(سبحانی،۱۳۷۴: ۱۶۱).

ص: ۵۳

دلایل موافقانتعمیم علم امام

اشاره

برای اثبات این که احاطهٔ علمی امام معصوم از چنین ویژگی ای برخوردار است که می توانـد به تمامی امور عالم آگاهی یابـد، می توان به ادلهٔ عقلی و نقلی تمسک جست.

ادله عقلی

ادلهٔ عقلی

۱. چنان که پیش از این در کلمات متفکران و صاحبان این دیـدگاه بیان شـد، از آن جا که امام خود برگزیده الهی است، به واسطهٔ تربیت نفس خویش و طی کردن مراحل تکامل نفس و مستعد شدن قوهٔ عقل نظری و عملی به درجه ای از کمال می رسد که خود، کلام الهی را استماع و فرشتگان را مشاهده می کند و از آن سو، با قوهٔ عملی، قدرت فاعلیت پیدا می کند و عالم ماده را تسخیر می کنـد؛ از این رو، با فرض اتصال نفس نبی یا امام معصوم به عالم عقول، دیگر حجابی برای نفس باقی نمی مانـد و ملکوت همه امور بر او عیان می شود.

ملا صدرا در باب دامنهٔ وسیع «علم نبی» تعلیلی دارند که از همان برای گسترهٔ علم امام نیز می توان استفاده کرد:

علم حقیقی همان یقین است که تنها از راه ایجاد زمینهٔ اتصال نفس قدسی با ملائکه به دست می آید. اگر نفس، احتجاب به بدن و قوای آن و تعلق بـه دنیـا و اخلاـد در زمین نداشـته باشـد، به مبـادی عـالی و ملائکـهٔ مقربین، به خصـوص به روح القـدس که معلم انبیاست، متصل می گردد و در این هنگام، نقوش علمی و صـفات کمالی در آن تلألو می کنـد، زیرا میان مجردات حجابی نیست و هیچ منع و تقصیر و بخلی در افاضه وجود ندارد، زیرا این امور از ویژگی های عالم ماده است(نک: ملا صدرا، ۱۳۶۶، ۶: ۲۸۵۲۷۵).

۲. آن دسته از بزرگانی که قائل به علم مطلق و فعلیِ امامنـد، یکی از دلایلشان این است که کامل تر بودن رسالت و امامت منوط به آن است که صفات رسول و امام، اتم صفات باشد و در صورتی چنین خواهد بود که علمش حضوری و بالفعل به همهٔ امور و وقایع باشـد، نه مشـروط و مقیـد بر اراده و خواست، زیرا علم مشـروط به اراده گرچه کمـال و فضـیلت است، اما بالاترین کمال و فضـیلت نیست(مظفر، ۱۳۸۵: ۵۰).

ادله نقلی و روایات

ادلهٔ نقلی و روایی

بر کسی پوشیده نیست که در مقام تحقیق و داوری دربارهٔ حقیقت و گستره علم امامان معصوم(ع)، پس از آیات الهی، یکی از بهترین منابع، سخنان حکیمانهٔ خود معصومان(ع) است.

ص: ۵۴

دربارهٔ گسترهٔ علم امام، فقط به ابوابی در این مورد که خود متضمن روایات فراوانی اند، اشاره می شود:

۱. ائمه اطهار(ع)، وارثان علم آدم و علوم جمیع انبیایند(فروخ صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۱۴).

۲. امامان، نگهبانان و خزینه داران علم خدا در آسمان و زمینند(مجلسی۱۴۰۴ق، ۲۶: ۱۰۵).

۳. خداوند به آنان ملکوت آسمان و زمین را نشان می دهد، چنان که حضرت ابراهیم(ع)، ملکوت و مافوق عرش و پایین آن را مشاهده کرد(فروخ صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۰۶).

۴. آن ها معدن علم خداوند، موضع ودایع رسالت، درخت نبوت و محل رفت وآمد فرشتگانند (فروخ صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۵۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۲۱).

۵. این بزرگواران زمان فرا رسیدن مرگ و رویدادهای ناخوش آیند (علم منایا و بلایا) را می دانند و به اصل و نسب آدمیان و چگونگی داوری بین آن ها آگاهی دارند(نک: کلینی، ۱،۱۳۶۵: ۱۹۶).

۶. ائمه اطهار(ع) به حوادثی که در گذشته اتفاق افتاده و پیش آمدها و اتفاقاتی که در آینده تا روز قیامت به وقوع می پیوندد، آگاهی دارند(علم ما کان و ما یکون الی یوم القیامه)؛ حتی به آنچه در آسمان و زمین است و به آنچه در بهشت و جهنم است، علم دارند(کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۶۰؛ فروخ صفار، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۲۷، ۱۲۹).

۷. به ایشان علم الکتاب و تفسیر و تأویل قرآن عطا شده است(حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷: ۱۸۱).

با توجه به این ابوابِ روایی و امثال آن که هر کدام متضمن ده ها روایتند، پذیرفتن حتی یکی از آن ها برای ما کافی است که تردیدی در گستره علم امامان نداشته باشیم و آگاهیِ سرشار آن ها را از نهان و آشکار وقایع عالم، بپذیریم و اعتراف کنیم.

نتیجه

نتیجه

۱. ضمن اتفاق نظر همهٔ علمای شیعی بر اَعلم بودن امام و هم چنین پذیرش فی الجملهٔ علم غیب آنان، متفکران اسلامی دربارهٔ احاطهٔ علمیِ امام و کیفیت آن اختلاف نظر دارند؛ برخی با شک و تردید، سکوت را برگزیده، برخی دیگر قائل به محدودیت شده و بعضی دیگر تعمیم و احاطهٔ علمیِ امام به همه چیز را پذیرفته اند.

۲. یکی از دلایل علمای دستهٔ دوم این بود که در عصر معصومان(ع) و نزدیک به آن، خودِ اهل بیت (ع) این واژگان را برای خود نهی می کردند؛ اما چنان که اشاره شد، چه بسا این به

ص: ۵۵

سبب تقیه، یا به دلیل فهم ناقص و ضعیف مخاطب و جلوگیری از سوء استفاده هایی همچون «غلو» بوده است.

۳. به نظر می رسد، از جمع بندی بین آیات و روایات می توان گفت، امام علاوه بر تعلیم و تعلم رسول اکرم(ص)، هم چنین به سبب تلاش و مجاهدت های شخصی و لطف و عنایت های خاصهٔ الهی، توانسته با اتصال به عالم تعقل و شهود، ملکوت عالم را مشاهده کند و بر همهٔ حقایق و امور عالم به اذن الهی واقف گردد. این چیزی است که امکان و وقوع آن را هم عقل و برهان ثابت می کند و هم نقل بر آن صحه می گذارد.

منابع

منابع:

۱. قرآن کریم.

۲. ابن خلدون، احمد، (۱۹۷۸)، مقدمه، بیروت، دار القلم.

۳. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۱ق)، فرائد الاصول، بیروت، مؤسسه النعمان للطباع و النشر و التوزیع.

۴. بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، (۱۳۶۲)، شرح نهج البلاغه، بی جا، دفتر نشر الکتاب.

۵. ، (۱۴۱۷ق)، النجاه فی القیامه فی تحقیق امر الامامه، قم، مجمع الفکر الاسلامی.

۶. جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۰)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۷. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۱)، ادب فنای مقربان، قم، مرکز نشر اسراء.

۸. حر عاملی، محمد بن الحسن، (۱۳۵۷)، اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات، شرح و ترجمه: احمد جنتی، تهران، دارالکتب الاسلامیهٔ.

۹. ، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسهٔ آل البیت(ع).

۱۰. حسینی لواسانی، سیدحسن، (۱۴۲۵ق)، نور الافهام فی علم الکلام، قم، مؤسسهٔ نشر اسلامی.

۱۱. خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۱۲ق)، کفایه الاصول، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

۱۲. خمینی، روح الله، (۱۳۶۳)، شرح دعای سحر، ترجمه: سیداحمد فهری،تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۳. رشاد، محمدحسین، (۱۳۸۴)، در محضر استاد علامه طباطبائی، قم، سماء قلم.

۱۴. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۴)، آگاهی سوم یا علم غیب، قم، مؤسسهٔ امام صادق (ع).

۱۵. شریف رضی، محمد بن الحسین، (۱۴۱۴ ق)، نهج البلاغه، محقق: صبحی صالح ، قم، هجرت.

۱۶. شیروانی، علی، (۱۳۸۵)، پژوهشی در علم امام(ع)، قم، دار الفکر.

۱۷. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.

ص: ۵۶

۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۲ق)، المیزان فی التفسیر القرآن، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

۱۹. ، (۱۳۹۶ق)، بحثی کوتاه دربارهٔ علم امام، مقدمه: شهید محمد علی قاضی طباطبائی، تبریز، بی نا.

۲۰. طبرسی، امین الاسلام فضل بن حسن، (۱۴۰۸ق)، مجمع البیان، تحقیق و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی و سیدفضل الله یزدی طباطبائی، بیروت، دارالمعرفه.

۲۱. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۰ق)، الاقتصاد الی الطریق الرشاد، قم، منشورات مکتبه چهل ستون طهران.

۲۲. ، (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، قم، انتشارات المحبین.

۲۳. ، (۱۴۱۱ق)، الذخیرهٔ فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۲۴. علم الهدی، سید مرتضی،علی بن الحسین، (۱۴۰۵ق)، رسائل شریف مرتضی، قم، دار القرآن.

۲۵. غروی اصفهانی، محمد حسین، (۱۳۷۳)، نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، قم، سید الشهدا(ع).

۲۶. فروخ صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، کتابخانه آیهٔ الله مرعشی نجفی.

۲۷. قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، قم، مؤسسه دار الکتاب.

۲۸. کراجکی، ابو الفتح، (بی تا)، کنزالفوائد، قم، دار الذخائر.

۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۳۰. لاری، سید عبد الحسین، (۱۴۱۴ق)، المعارف السلیمانیه فی کیفیهٔ علم الامام و کمیته، تحقیق و تعلیق: شیخ محمد جمیل حمّود، بیروت، مرکز جواد.

۳۱. مازندرانی، محمد صالح، (۱۳۸۸ق)، شرح اصول الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۲. مازندرانی، محمد بن علی ابن شهر آشوب، (۱۳۸۲)، متشابه القرآن، قم، بیدار.

۳۳. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۳۴. ، (۱۳۳۴)، حق الیقین، تهران، کتاب فروشی و چاپ خانهٔ محمدعلی علمی.

۳۵. مشکینی، ابوالحسن، (۱۴۱۳ق)، حاشیه کفایه الاصول، قم، لقمان.

۳۶. مظفر، محمد حسین، (۱۴۰۲ق)، علم الامام و کمیته و کیفیته عن الطریق العقل و النقل، بیروت، انتشارات الزهراء.

۳۷.، (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق، قم، مؤسسه آل البیت (ع).

۳۸. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۰)، عقائد الامامیه، قم، انتشارات الشریف الرضی.

۳۹. مفید، محمد بن محمد نعمان، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفهٔ حجج الله علی العباد، قم، مؤسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث.

۴۰. ، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی مذاهب و المختارات، تهران، انتشارات دانشگاه.

ص: ۵۷

۴۱. ، (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریه، قم، کنگرهٔ شیخ مفید.

۴۲. ، (۱۴۱۳ق)، امالی، قم، کنگرهٔ شیخ مفید.

۴۳. مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۴۴. موسوی قزوینی، علی، (بی تا)، الحاشیه علی قوانین الأصول، قم، مطبعه حاجی ابراهیم تبریزی.

ص: ۵۸

برسی تاثیر شیعیان کوفه از فرهنگ رای و قیلس در نیمه اول سده دوم

اشاره

حسن طارمی راد(۱)

محمدصادق واحدی فرد(۲)

سوسن فخرایی(۳)

سیدعبدالحمید ابطحی(۴)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۲۸

چکیده

توسعهٔ فرهنگ رأی و قیاس در سدهٔ اول، به گونه ای مکمل و جبران کنندهٔ فقدان دست رسی به وحی شده بود و دست کم در موارد نبودِ موضوعی در کتاب و سنت، مسائل از طریق رأی و اجتهاد حل می-شد. توسعهٔ این روال در نظام فقهی و قضاییِ رایج موجب شد، افراد بسیاری آن را امری عادی تلقی کنند. این فرهنگ در میان برخی شیعیان عمدتا کوفی که تازه هدایت شده یا بیشتر با جریان عامه در تعامل بودند، تأثیراتی را آشکار کرده بود، و امام صادق(ع) تلاش کردند شیعیان را از لغزشگاه های این فرهنگ دور کنند. مقالهٔ حاضر می کوشد به بررسی تأثر شیعیان کوفه از این فرهنگ در نیمهٔ اول سدهٔ دوم بپردازد.

واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: قیاس، رأی، تفویض، شیعیان کوفه، اجتهاد، معضلات.

۱- . دانشیار بنیاد دایرهالمعارف اسلامی.

۲- . استادیار دانشگاه پیام نور.

۳- استادیار دانشگاه پیام نور.

۴- دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه پیام نور.

ص: ۵۹

۱. رواج رأی گرایی در پایان قرن اول و ابتدای قرن دوم

می دانیم پایه رأی و اجتهاد بلافاصله بعد از پیامبر(ص) گذاشته شد و از ابتدا شأن رأی و اجتهاد این بود که جای گزین راه بسته شدهٔ وحی شود. این امر می توانست در امور گوناگونی به کار آید؛ مثل جریان قضاوت و یا مصلحت سنجی در تغییر دستورات پیامبر و یا تصمیم گیری در مواردی که اختلاف در اخبار رسیده از پیامبر(ص) بود یا در جایی که مطلبی از ایشان در اختیار نبود(آمدی، ۱۴۰۲ ق، ۴ : ۱۸۷،۱۸۸). گزارش های فراوانی از اختلافات آرای صحابه در منابع تاریخی و فقهی آمده که منشأ اختلافات بعدی شده است.(۱)

از سوی دیگر، به خصوص بعد از شهادت امیر المؤمنین(ع) و در دورهٔ معاویه تلاش شد که سنت نبوی اساساً و با سرعت تضعیف شود و این روند ادامه داشت(۲) تا شهادت امام حسین (ع) که پس از آن روند جامعه، خصوصاً در عراق و حجاز دچار تحولاتی شد و مجدداً توجه به سنت بیشتر شد و جامعه انتظار داشت مرجعیت قرآن و سنت برقرار باشد. نظام فقهی بعد از این تا حدی بر اساس مرجعیت قرآن و سنت و در نبود آن رأی و قیاس و سایر روش های غیروحیانی سامان می-گرفت(گرجی، ۱۴۲۱ق: ۶۵). مدارس فقهی که در کوفه و مدینه یا شام مطرح بود، در بنیاد خود انقطاع وحی را پذیرفته بود و اگر هم منازعاتی در کار بود، در این گفتمان باید تفسیر شود. جریان اهل حدیث و اهل رأی نیز در همین ساختار و فرهنگ باید متفاوت تلقی شود و اساساً هیچ یک از مدارس فقهی مرسوم از رأی به صورت کلی خالی نبود و به صورت اصولی رأی را به رسمیت شناخته بودند(همان: ۶۶) و نزاع در معیارهای قبول کتاب و سنت و میزان و روش به کارگیری رأی بود.(۳)

در نیمهٔ نخست سدهٔ دوم، گرایش به رأی و شیوه های اجتهادی در مباحث فقهی، به ویژه در کوفه به نحوی شاخص رو به رشد نهاد، به طوری که پس از آن کوفه پایگاهی برای فقه «اصحاب رأی» شناخته شد. از نخستین شخصیت های مؤثر در شکل گیری مکتب اصحاب رأی

۱- . برای مشاهده نمونه هایی از اختلافات آرای اصحاب ر.ک: نووی ، ۱۳۹۲، ۱۲ : ۹۸؛ عینی، بی تا، ۴: ۲۲۴؛ همان، ۶: ۲۶۵؛ ابن حجر، بی تا، ۹: ۲۱۶؛ همان، ۱۱ : ۵۰۹؛ سندی، ۱۴۱۲، ۵: ۱۶۲؛ ابن عبدالبر، ۲۰۰۰، ۸: ۳۲۳؛ ابن عبد البر، ۱۳۸۸، ۴: ۲۶۴؛ زیلعی، ۱۴۱۵ق،۶: ۳۷۵ ؛ شنقیطی ، ۱۴۱۵ق، ۷: ۱۰۹.

۲- . برای مشاهده گزارش هایی در این باره ر.ک: علامه عسکری ، معالم المدرستین ، ج۲؛ علامه مرتضی عاملی، الصحیح من سیره النبی الاعظم، ج۱؛ علامه شرف الدین، النص و الاجتهاد؛ علامه امینی ، الغدیر، ج۶

۳- . همان. ابوزهره در تاریخ مذاهب فقهی گفته که رأی غالب بر فقهای عراق، رأی مستند به قیاس بوده است و رأی فقهای حجاز، رأی مستند به مصالح؛ یعنی در مواردی که احیاناً نصی یافت نمی شد، فقهای اهل حجاز مصالح را ملاک فتوای خویش قرار می دادند.

ص: ۶۰

در کوفه، باید از حماد بن ابی-سلیمان(م.۱۲۰)، برجسته ترین شخصیت مکتب ابن مسعود در عصر خود یاد کرد که رجوع اهل دانش بدو کمتر برای شنیدن احادیث و آثار، و عمدتاً برای آگاهی بر رأی او بوده است(ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۵: ۲۳۱؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ۶: ۳۲۵). از دیگر عالمان پس از او که به فقیهانی رأی گرا در کوفه شهرت یافتند، ابن شبرمه(م.۱۴۴)(۱) و ابن ابی لیلی(م.۱۴۷)(۲) را باید نام برد؛ اما در شکل گیری تعالیم اصحاب رأی، شخصیتی که نقش مؤسس را ایفا کرد و فقه او از تحقیق نسبی در اصول نظری برخوردار بود، ابوحنیفه(م.۱۵۰)، پیشوای حنفیان است(پاکتچی، ۱۳۶۷، ۸: ۴۴۳).

ابن خلدون در مقدمهٔ تاریخش به تقسیم مذاهب و شکل گیری آن ها می پردازد و برآنست که کمال علم فقه از توانایی علمایی که آن صناعت را توسعه داده اند تبعیت می کند، وی می گوید فقه در میان علما به دو روش پیش رفت؛ روش اهل رأی و قیاس که طریق اهل عراق است و روش اهل حدیث که طریق اهل حجاز است. نفر اول در روش اهل عراق ابوحنیفه است که مذهب را تثبیت کرد و امام اهل حجاز نیز مالک بن انس و شاگرد او شافعی است. ابن خلدون سپس می گوید که اهل بیت در این میان با مذاهبی که ابداع کردند، تک روی نموده و فقه منفردی را بر اساس مذهب خود بنا کردند که در آن برخی صحابه مورد قدح قرار گرفتند و قائل به عصمت الهی و نبود خطا در کلمات ایشان شدند که همهٔ این ها واهی و بی اساس است(ابن خلدون، ۱۳۷۵، ۱: ۵۶۴).(۳) آنچه از کلمات (بی ادبانه) وی استفاده می شود(۴) این است که روش فقهی و مذهب اهل بیت از اساس با آنچه در میان اهل سنت رایج بوده، متفاوت است و انشعاب و فرعی بر آن ها نیست و اساس آن بر دانش همراه با عصمت است، در حالی که مذاهب اهل سنت بر دانش خطاپذیر اصحاب متکی است. روشن است که این تفاوت مشرب بعد از

۱- . عبد الله بن شبرمه از فقهای عامه بود که در زمان هشام بن عبدالملک قاضی کوفه بود و به دست ابو العباس سفاح نیز در مقام قضای کوفه گماشته شد و ابوجعفر منصور نیز قضاوت کوفه و توابع آن را به او سپرد و در سال ۱۴۴ در کوفه وفات کرد (ر.ک: بلاذری،۱۴۱۷ق، ۱۱: ۳۷۰؛ ذهبی،۱۴۰۹ق، ۹: ۱۹۵).

۲- . عبدالرحمان بن ابی لیلی یکی از محدثان و راویان معروف است که در سال ۱۴۷قمری وفات کرد. ابن ندیم گوید: ابن ابی لیلی از کسانی است که از روی اجتهاد خود فتوا می داد و هنگامی که یوسف بن عمر از او پرسید: روش تو در قضاوت چیست؟ او گفت: به رأی و نظر خودم عمل می کنم و یوسف بن عمر نیز گفت: من تو را به قضاوت در کوفه می گمارم، و ابن قتیبه نیز وی را اهل فتوا بر اساس رأی می داند. او در فتاوای خود به اهل بیت استناد نمی کرد (ر.ک: وکیع، ۱۹۴۷،۳: ۱۳؛ دینوری،۱۹۹۲: ۴۹۴؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ۱۶: ۲۱۵).

۳- . و شذّ أهل البیت بمذاهب ابتدعوها و فقه انفردوا به و بنوه علی مذهبهم فی تناول بعض الصّحابه بالقدح، و علی قولهم بعصمه الأئمّه و رفع الخلاف عن أقوالهم و هی کلّها أصول واهیه.

۴- . برای مشاهده نقد کلمات ابن خلدون ر.ک: حیدر، ۱۴۲۲ق: ۲۸۷.

ص: ۶۱

پیامبر از ابتدا به دست علی(ع) پایه گذاری شد و او رویهٔ متفاوت با جریان قدرت و روش مذهبی آن-ها را ترویج و دفاع می کرد.

زمانی که در محضر امام باقر(ع) روایتی به علی(ع) در مورد امّ‌ولد(۱) نسبت داده شد که متضمن قیاس بود، امام قیاس را به شدت از ایشان نفی کرده(ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ۲: ۵۳۶) و ایشان را به دلیل علم به کتاب و سنت، بی نیاز از قیاس معرفی کردند.

۲. تمایل برخی شیعیان به الگوی اصلاح شدهٔ قیاس

اشاره

گفتیم فرهنگ رأی در دین در متن بخش بزرگی از جامعه، به ویژه در کوفه که مرکز علمی عراق به حساب می آمد، جاری و نافذ بوده و نفوذ فرهنگ قیاس به عنوان راه حل دست یابی به احکام دین در محیط علمی و فرهنگی جامعه در نیمهٔ اول سدهٔ دوم بسیار عمیق شده بود. در این شرایط شاید رهایی شیعیان از اثرات این فرهنگ کار ساده ای به نظر نمی رسد. چنانچه در میان برخی اصحاب ائمهعلیهم السلام نیز مواردی از گرایش به استفاده از قیاس دیده می شود؛ گرچه این گرایش همان طور که روشن خواهد شد همراه با علم ایشان به مخالفت امامانعلیهم السلام با اصل قیاس است. البته به نظر می رسد، در تمامی این موارد اصل عقیده به علم الهیِ امام دچار چالش نشده است. به نظر می رسد، مشکل شیعیان این بوده که برخی گمان می کرده اند که بطلان قیاس ناشی از عدم رجوع به ائمهعلیهم السلام است نه در ذات آن؛ لذا معمولاً در جایی به قیاس رو می آورده اند که از امامانعلیهم السلام نیز مطلبی در اختیار نداشته اند. نشانهٔ موضوع این است که ائمهعلیهم السلام در موارد مختلفی در معرض این رفتار در میان شیعیان قرار گرفته اند. می توان گفت نفوذ فرهنگ قیاس در میان برخی شیعیان ناشی از سابقهٔ تسنن گروهی از ایشان یا ناشی از معاشرت و غلبهٔ فرهنگ قیاس به عنوان یک الگوی علمی رایج بوده است. البته نوع مواردی که در اخبار گزارش شده، در حکم نوادر و مواردی است که در جامعهٔ در حال شکل گیری فرهنگی مانند تشیع، امر عجیبی نیست؛ ضمن این که مراجعات شیعیان به ائمهعلیهم السلام و پرسش از صحت عمل قیاس نشان می دهد در میان شیعیان فرهنگ بطلان قیاس در حال نهادینه شدن بوده است و لذا در باب به کار گیری آن در حوزه هایی که روایتی از اهل بیتعلیهم السلام در اختیار ندارند، همراه با تردید بوده و

۱- . «امّ ولد» کنیزی است که از صاحب خود فرزند دار شود. فروش این کنیز برای مالکش جایز نیست و بعد از فوت مالک نیز به ارث نمی رسد و آزاد می شود (سعدی، ۱۴۰۸ق: ۲۵).

ص: ۶۲

نهایتاً از امام پرسش می کرده اند. به هر حال، این دسته از روایات نشان می دهند بطلان قیاس در میان شیعیان امری شناخته شده بوده است .

دست کم سه قالب مهم برای اظهار تمایل به قیاس در آن دوره مشاهده می شود:

۱ استفاده از قیاس به عنوان روش دست یابی به نتیجه و اثبات حق؛

۲ جواز استفاده از قیاس در جایی که از امام مطلبی در دست رس نیست؛

۳ جواز استفادهٔ امامانعلیهم السلام از قیاس، برخلاف مردم عادی و فقها.

در ادامه به بیان شواهد این قالب ها خواهیم پرداخت.

استفاده از قیاس به عنوان روش دست یابی به نتیجه و اثبات حق

اشاره

در این قسمت متذکر نمونه هایی می شویم که اصحاب امامان علیهم السلام برای دست یابی به حق یا نتیجهٔ مطلوب خود از قیاس کمک گرفته اند.

ابان بن تغلب

(۱)یکی از اصحابی که در گزارش هایش نیز ابتلای به قیاس مشاهده شده، ابان بن تغلب است. وی از بزرگان اصحاب اهل بیتعلیهم السلام در کوفه بود که دارای موقعیت علمی انحصاری بود. وی از اصحاب امام سجاد، امام باقر و امام صادق(ع) بوده است(نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۱۰) و در علوم گوناگون مثل: فقه، قرآن، حدیث، ادب، نحو و لغت سرآمد بود(همان:۱۱). وی در مجلسی از امام صادق(ع) دربارهٔ دیهٔ قطع انگشتان زن می پرسد. وقتی مشاهده می کند که دیهٔ چهار انگشت معادل دو انگشت است، به اعتراض می گوید: چرا دیهٔ سه انگشت، سی شتر و چهار انگشت، بیست شتر است؟ حضرت به او فرمودند: ای ابان! تو با روش قیاس با من بحث کردی و قیاس، سنت را از بین می برد(برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۴).

مومن طاق

(۲)وی از اصحاب توانمند، باهوش و حاضر جواب امام صادق(ع) بود که در مباحث بسیاری بر مخالفان اهل بیتعلیهم السلام سلطه می یافت. در یکی از مناظره های وی با یکی از خوارج، امام به او فرمودند: در گفت و گوی تو سخنی از حق نبود، چرا که از روش قیاس استفاده می کردی و قیاس از دین من نیست(کشی، ۱۳۴۸: ۱۸۸). در گزارش دیگری امام دربارهٔ مؤمن طاق فرمودند: وی

۱- . ابوسعد ابان بن تغلب بن رباح بکری جریری.

۲- . ابو جعفر الاحول محمد بن علی بن النعمان.

ص: ۶۳

بسیار هوشمندانه عمل می کند، ولی به شدت از قیاس استفاده کرده و باطل را به باطل دیگری می شکند (مفید، ۱۴۱۳ق، ۲: ۱۹۸). این قضاوتِ امام نشان می دهد که روش قیاس در این دوره کاملاً مورد استفاده بوده و اصحابی نظیر مؤمن طاق در مواردی به آن مبتلا بوده اند و امام نیز بطلان روش را به ایشان متذکر می-شده اند.

جواز استفاده از قیاس در جایی که از امام مطلبی در دست رس نیست

در این قسمت به ذکر شواهد و موارد تمایل شیعیان به استفاده از قیاس به صورتی متناسب با عقاید شیعی می پردازیم؛ به این بیان که اصحاب در موارد فقدان دست رسی به روایات، تمایل داشتند از قیاس کمک بگیرند. هم چنین در این بخش روشن می شود که نوع این ها در حد جریان فکری نیستند و به صورت موردی واقع شدند .

ابو بصیر

(۱)ابو بصیر نیز از اصحابی است که در گزارشی به امام باقر(ع) عرض می کند که گاهی برای ما موضوعاتی پیش می آید که از کتاب و سنت مطلبی در اختیار ما نیست و در این مورد به قیاس رو می-آوریم. حضرت فرمودند: اگر پاسخت درست باشد، اجری نداری و اگر خطا کنی بر خدا دروغ بسته ای (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۶). در گزارش دیگری ابوبصیر به امام صادق (ع) می گوید گاهی مسئله ای برای ما پیش می آید که حکم آن را از کتاب و سنت نمی دانیم ؛ آیا می توانیم به نظر و رأی در آن وارد شویم ؟ حضرت فرمودند: نه(برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۶). در این مذاکره، زمینهٔ تمایل برای خروج از بی اطلاعی و جهل به احکام از طریق قیاس مشاهده می شود. گویی راحت ترین روش فرار از جهل، قیاس بوده و لذا در میان شیعیان نیز از آن پرسش می شده است.

محمد بن حکیم

(۲)محمد بن حکیم از اصحاب امام صادق(ع) و موسی بن جعفر(ع) است. محمد بن حکیم(۳) در گزارشش به امام صادق(ع) مدعی می شود: برخی شیعیان که اهل تفقه هستند و از علم و احادیث اهل بیتعلیهم السلام بهره برده اند، گاهی با مسئله ای مواجه می شوند و بر اساس رأی خودشان

۱- . أبوبصیر المرادی الأسدی و هو لیث بن البختری.

۲- . محمد بن حکیم الساباطی.

۳- . أبو جعفر محمد بن حکیم خثعمی، از اصحاب امام صادق و کاظم و اهل مناظره است.

ص: ۶۴

در مورد آن نظر می دهند. حضرت نیز این موضوع را نفی و موجب هلاکت دانستند(۱). همو در گزارشی به هشام می گوید که مشابه همین مطلب را نزد امام موسی بن جعفر(ع) مطرح کرده و گفته که به برکت شما اهل بیتعلیهم السلام ما از دیگران بی نیاز شده ایم و پاسخ مسائل را از طریق شما در اختیار داریم، ولی گاهی پیش می آید که موضوعی برای ما مطرح می شود که در ارتباط با آن چیزی از شما نزد ما نیست. در این جا تلاش می-کنیم که بر اساس بهترین و موافق ترین مطالبی که از شما می دانیم، پاسخ دهیم(برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۶). در واقع، او در صدد است توضیح دهد که با روش قیاس و به کمک روایات اهل بیتعلیهم السلام نزدیک ترین حکم را با روش قیاس پیدا می کند. خود محمد ضمن بیان پاسخ ردّ امام، در این باره به هشام می گوید: این مطلب را طرح کردم به قصد این که حضرت در باب قیاس به ما اجازه ای بدهند(همان).

از این گزارش ها برمی آید اصحاب ائمه علیهم السلام گاه برای برون رفت از مواردی که به حکم جهل داشته اند، به قیاس تمایل نشان داده اند و البته همواره با مخالفت امامانعلیهم السلام مواجه شده اند. جالب است که امام در این مجلس ابوحنیفه را لعن کرده و می فرمایند که او این فرهنگ را دامن می زند که نظر علی (ع) این است و متقابلاً نظر من این است؛ یعنی فرهنگ فقهای سنی این بوده که خودشان را در مقابل علی(ع) قرار دهند و آنچه از وی نقل شده را در حد نظر شخصی وی تلقی کنند. در گزارش دیگری که از محمد بن حکیم نقل شده و در آن ابتلای برخی فقهای شیعه به قیاس مطرح شده، امام ضمن نفی صریح قیاس از وی می پرسند: آیا شما نزد ابوحنیفه رفت و آمد دارید؟(برقی،۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۳) یعنی نگرانی امام این است که فرهنگ اهل رأی در اثر معاشرت به اصحاب خودشان منتقل شود و البته امام به او توصیه می کنند که در جایی که علمی از معصوم در اختیار ندارید، سکوت کنید.

سماعه بن مهران

(۲)در گزارشی سماعه از امام هفتم اجازهٔ قیاس در مواردی را می خواهد که مطلبی از امام نزد ایشان نیست(مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۰۴). و در مورد دیگری که به

۱- . برقی،۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۲، باب المقاییس و الرأی؛ نوری،۱۴۰۸ق، ۱۷: ۲۶۳، باب عدم جواز القضاء و الحکم بالرأی و الاجتهاد و المقاییس و نحوها من الاستنباطات الظنیه فی نفس الأحکام الشرعیه؛ مجلسی،۱۴۰۳ق، ۲: ۳۰۵، باب البدع و الرأی و المقاییس، ۸۸.

۲- . سماعه بن مهران بن عبدالرحمن الحضرمی.

ص: ۶۵

حضرت خبر می دهد اصحاب در این موارد از قیاس استفاده می کنند، حضرت فرمودند: دیگران هم پیش از شما وقتی به قیاس رو آوردند، هلاک شدند(برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۲). در گزارش دیگری وی می گوید که ما در این موارد دقت می کنیم و نهایتاً به بهترین چیزی که نزد ماست، قیاس می کنیم(برقی، ۱۳۷۱ق،۱: ۲۱۳). این گفتمان حاکی از این است که وی انتظار داشته حضرت راهی برای قیاس در مواردی که دست ایشان از علم خالی بوده، باز کنند و این میل به قیاس را می توان ناشی از جریان فرهنگی غالب در جامعهٔ آن روز ارزیابی کرد. در همین گزارش آمده که امام ایشان را از نشست و برخاست با ابوحنیفه بر حذر می دارند و این نشان می دهد که بسیاری از شیعیان در مقابل جوّ علمی و فرهنگی قیاس آسیب پذیر بوده اند و امام حضور برخی از ایشان را در محافل علمی، به مصلحت ایشان نمی دانسته اند. همین سماعه نیز گزارش می دهد که ما همراه با اصحاب مذاکراتی داریم و عموماً مطالبی که به ما می رسد ما نوشته ای در مورد آن داریم، ولی گاهی مطلب کوچکی به ما می رسد که نوشته ای دربارهٔ آن نداریم و در این موارد با قیاس مطلب را حل کرده و آن را به بهترین چیزی که نزد ماست حمل می کنیم(کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۷). از این گزارش برمی آید که نوعی قیاس در داخل مکتب اهل بیتعلیهم السلام برای برخی اصحاب شکل گرفته است که نشان از نفوذ فرهنگ قیاس در میان برخی از اهل علم می کند؛ فرهنگی که شیعیان نیز از آن در امان نبوده و گاهی گمان می کرده اند که در فضای روایات اهل بیتعلیهم السلام این کار مجاز می شود.

سایر موارد

در گزارشی محمد بن ابی نصر می گوید: یکی از شیعیان به امام هفتم(ع) عرض کرد: ما روایات شما را شنیده و بر اساس آن ها قیاس می کنیم. حضرت از تأیید آن خودداری کرده، فرمودند: در این صورت، امر از ما اهل بیتعلیهم السلام بیرون می رود (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۱۳)؛ به بیان دیگر، در صورت راه افتادن قیاس، دیگر به امام عالم به دین و مطلع از سنت نبوی و علم الهی نیازی نیست و کار دین به دست خود مردم می افتد. از این تعابیر استفاده می شود که قیاس به حدی در مجامع علمی مطرح و رایج بوده که برخی شیعیان تصور می کرده اند که نفی قیاس در این حد است که باید پیش از قیاس، به علم اهل-بیتعلیهم السلام رجوع کنند و بعد از استماع احادیث ایشان، در مواردی که از ایشان علمی در دست رس نباشد، قیاس مجاز است.

ص: ۶۶

در مجموع می توان گفت، این گونه موارد نشان می دهند در میان شیعیان گاه میل به قیاس و احساس نیاز به آن، به خصوص در موضوعات جدید تشدید می شده است و این احساس تمایل را می-توان متأثر از فرهنگ رایج قیاس دانست که شیعیان نیز به نحوی برای آن در دین شأنی قائل می شدند و البته امامانعلیهم السلام نیز درست در همین نقطه، به ایشان جایگاه بلند علم الهی و امامِ عالم به این علم را متذکر می شده اند.

تربیت شیعیان در مسیر پرهیز از قیاس

در تربیت شیعی، منطق متفاوتی برای معیار و چارچوب دست رسی به دین معرفی شده بود و آن مراجعه به عالمی الهی بود که بدون اعمال آرا و اهوا، از آبشخور وحی بهره مند باشد. در این راستا مشاهده می شود که پرهیز از قیاس نمودن در دین بسیار نافذ بوده و خط قرمزی در معرفت دینی به حساب می آمده است. علاوه بر آموزه های کلامی، رفتار نزدیکان و شاگردان خاص اهل بیتعلیهم السلام نیز گواه این شیوهٔ تربیتی است. وجود این روحیه در شیعیان به تدریج شناخته شده بود و معروف بود که این ها فقط به آثار مستند به پیامبر(ص) اتکا می کنند و آرای اصحاب و فقها را در دین قبول ندارند؛ برای نمونه، حریز نقل می کند: به منزل ابو حنیفه رفته بودم و در مقابل او کتاب های متعددی بود. وی به من تعریض کرد که: این کتاب ها همه دربارهٔ طلاق است، ولی شما (شیعیان) کتابی ندارید، و در حال گفتن این حرف ها با دستش کتاب ها را جابه جا می کرد. حریز می گوید: به او گفتم تمام این کتاب ها را ما در آیه ای جمع می کنیم: {یا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَ أَحْصُوا الْعِدَّةَ}. ابو حنیفه به من گفت: تو از آن هایی هستی که چیزی را قبول نداری، مگر به روایتی مستند باشد. و من گفتم: بله، همین طور است. او هم از من حکم موردی را پرسید و من هم روایتی از علی(ع) را در آن مورد نقل کردم(کشی، ۱۳۴۸: ۳۸۵). این خبر جالب نشان می دهد که در زمان امام صادق(ع) تحت تعلیم ائمهعلیهم-السلام شیعیان به شاخص جالبی، مشهور شده اند و آن این که اهل اقوال و قیاسات و امثال آن نیستند و در احکام فقط روایتی را می پذیرند که از طریق اهل بیت نقل شده باشد. از سوی دیگر، معلوم می شود در میان اهل تسنن مکتوباتی از اقوال و آرا توسعه پیدا کرده و آن ها را به خود مشغول می کرده است، در حالی که شیعیان فقط به اخبار رسیده از ائمهعلیهم السلام اتکا داشته و اساساً به این منابع اعتنایی نداشته اند. هم چنین این مجلس نشان می دهد که برخی اصحاب به محافل علمیِ ایشان سرکشی داشته اند و از بحث و تبادل علمی پرهیز نمی کرده اند .

ص: ۶۷

۳. انتظار جواز رأی و قیاس برای خود امامان علیهم السلام

اشاره

گاه مشاهده شده برخی اصحاب انتظار داشته اند که خود امامانعلیهم السلام دین را از طریق رأی و قیاس بیان کنند. حسن بن راشد می گوید: به امام صادق(ع) عرض کردم: آیا زن حائض نمازش را قضا می کند؟ حضرت فرمودند: خیر. عرض کردم: آیا روزه اش را قضا می کند؟ فرمودند: بله. پرسیدم: این را از کجا آوردید؟ او می گوید: امام به من پاسخ دادند که اولین فردی که قیاس کرد ابلیس بود(کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۰۴). این مذاکره نشان می دهد در ضمیر حسن بن راشد این انتظار وجود دارد که احکام با قیاس و تشبیه سازگار باشد؛ لذا امام او را متذکر این نکته می کنند که مراقب تفکر قیاسی باشد و دین را در این محدوده نخواهد. این انتظار ناشی از فرهنگی است که قیاس رواج یافته است و شیعیان نیز گاهی متأثر از آن بوده اند.

پرسشهای شیعیان درباره منابع علم امام

دو محور کلیدی علم صحیح اهل بیتعلیهم السلام و نفی جواز قیاس در دین که به گفتمان شیعیِ پایداری تبدیل می شد، در کنار خود با مسائلی دیگر هم مواجه بود. از جمله این مسئله که آیا اهل بیت–علیهم السلام تمامی مطالب را در منابع مکتوب خود در اختیار دارند یا ممکن است که موارد و مسائلی هم پیش آید که در این منابع نباشد. گاهی این سؤال از اهل بیتعلیهم السلامپرسش شده است و ایشان دست–کم دو رویکرد در پاسخ اتخاذ کرده اند:

گاه اهل بیت علیهم السلام به پرسش گر اطمینان داده اند که همه چیز در کتاب و سنت هست؛ یعنی دامنهٔ مسائل مورد نیاز افراد در میراث علمی پیامبر(ص) پوشش داده شده است.

و گاه پرسش گر مسئله را دنبال کرده و تقاضای توضیح بیشتر داشته است، و ظاهر این گونه پافشاری نشان می دهد که سطح دیگری از مطلب را جست وجو می کرده اند؛ برای نمونه، سوره بن کلیب(۱) گزارش می کند که از امام صادق(ع) دربارهٔ این که امام بر چه اساسی فتوا می دهد، پرسش کرده و حضرت مبنای فتوای خود را کتاب و سنت دانسته اند. وی در این باب که اگر موردی در کتاب و سنت نبود، مجدداً پرسش می کند و حضرت به او می فرمایند که همه چیز در کتاب و سنت هست و او باز هم پافشاری می کند که اگر موردی نبود چه می شود و حضرت سخن از توفیق و تسدید پیش می–آورند(صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۸۷). حماد بن عثمان در گزارش مستقلی گفته است که در این مجلس گفت–و گو حضور داشته و مذاکرات سوره را با امام

۱- . سوره بن کلیب بن معاویه الأسدی.

ص: ۶۸

صادق(ع) به صورت مشابهی گزارش کرده است(همان: رقم۴). مشاهده می شود که در این مذاکره حضرت مطلبی را که به اجمال می فرمودند، در اثر پافشاری یکی از اصحاب از جهتی باز می کنند و به اختصار یکی از ابعاد جدید موضوع را برای سوره بن کلیب می گشایند. این پافشاری نیز نشان می دهد که مطلب تا مرتبه ای برای سوره روشن بوده و زوایای جدیدی را دنبال می کرده است، شاهد این نکته این است که حضرت در پایان بیان خود به او تأکید می کنند که وی تصور و گمان غلطی را برای پاسخ به این مشکل می برده است. احتمالاً ـ وی تصور می‌-کرده که راه امام در امور جدید، قیاس و رأی است. برای درک اهمیت این مذاکره خوب است توجه شود که سوره بن کلیب از اصحاب امام باقر(ع) و امام صادق(ع) بوده و او فردی اهل بحث و احتجاج بوده است، به طوری که بعد از شهادت امام باقر(ع) زید بن علی از ابن کلیب دربارهٔ نحوهٔ اعتقاد یافتنش به امامت حضرت صادق(ع) پرسش می کند. ابن کلیب به وی می گوید که ما وقتی از برادرت امام باقر(ع) پرسش می کردیم، از رسول خدا و کتاب خدا پاسخ ما را می داد. پس از او نیز به سوی شما اهل‌-بیتعلیهم السلام (و از جمله خود زید) آمدیم و در میان ایشان تنها کسی که تمام پرسش های ما را مانند امام باقر(ع) از کتاب و سنت پاسخ داد، جعفر بن محمد(ع) بود و بقیه برخی مسائل ما را دانسته و برخی را نمی دانستند. زید ضمن تأیید ضمنی مطلب می گوید: تمامی کتاب های علی (ع) نزد وی است(کشی، ۱۳۴۸: ۳۷۶).

دقت شود که از این مذاکره برمی آید:

سوره بن کلیب فردی از شخصیت های علمی و اثرگذار شیعه است و لذا زید می خواهد دلیل وی را در این اقبال به امام صادق(ع) بداند.

موضوع کتاب های علی(ع) که میراث اختصاصی اهل بیتعلیهم السلام بوده، در حدی است که در بحث ها می توانستند علمیت متفاوت ایشان را به آن مستند کنند.

در میان شیعیان، داشتن علم الهی در حدی که هر سؤالی باید مستند به کتاب و سنت پاسخ داده شود، معیار پذیرش امامت بوده است.

مقوله معضلات یا موضوعاتی که در کتاب و سنتا نبوده

یکی از بسترهای لغزش به سوی نظریهٔ رأی، جایی بوده که کتاب و سنت در آن نبوده است. این موضوع به مناسبت توسط شیعیان از اهل بیتعلیهم السلام پرسش می شده و بسته به این که مخاطب در چه شرایط معرفتی بوده، پاسخ ها از اجمال و تفصیل برخوردار بوده است و همین می توانسته برخی را به سوی احتمال جواز رأی برای اهل بیت(ع) سوق دهد.

ص: ۶۹

یکی از نمونه های موضوع، گزارش عبد الرحیم قصیر است که از امام باقر(ع) نقل می کند: علی(ع) بر اساس کتاب و سنت قضاوت می کرده و اگر موردی برای وی می آمد که در کتاب و سنت نبود، رجم و اصابت به حق می کرد. امام باقر(ع) تأکید کرده اند که این مطلب از معضلات است.(۱) ظاهر این تعابیر خالی از تقیه یا مراعات درک مخاطب نیست و در ابتدا ممکن است فرد تلقی رأی در برنامهٔ امیرالمؤمنین(ع) کند. ما در ادامه روشن می کنیم که این روایت به معنای بهره گیری علی(ع) از الهام است.

برخی روایات به روشنی حکایت از این می کنند که برخی اصحاب فرضیهٔ غلطی در ذهن داشته اند که وقتی امام چیزی از کتاب و سنت در اختیار نداشته باشد، لاجرم قیاس و رأی را به کار می گیرد. برای نمونه، سوره بن کلیب در منی از امام صادق(ع) همین مطلب را می پرسد و حماد بن عثمان نیز که شاهد این مذاکره بوده آن را گزارش کرده است. وی از حضرت دربارهٔ فتوا در وضعیتی که نه کتاب و نه سنتی در اختیار امام نباشد، پرسش کرده است و حضرت به وی تذکر داده اند که گمان وی در این مسئله غلط است(صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۸۸، رقم ۴،۱و۵). به نظر می رسد، راه حل وی بر اساس فرهنگ رایج پناه بردن امام به رأی و قیاس بوده باشد. شبیه همین وضعیت را خیثم تجربه کرده و با سماجت چندین بار از امام صادق(ع) پرسیده است که در صورتی که مطلبی در کتاب و سنت نباشد چه می کنند و حضرت ضمن پاسخ به او تذکر داده اند که موضوع به گونه ای که وی خیال کرده است، نمی باشد(همان: رقم۲و۳). این مکالمات نشان می دهد این اصحاب به صورت جدی جایی برای جواز رأی بر امام در تصورات خود گشوده بوده اند. سماعه بن مهران یک بار از امام کاظم(ع) می پرسد: آیا هر چه شما بیان می‌کنید در کتاب و سنت هست یا برخی مطالب را نیز بر اساس رأی و نظر خودتان بیان می کنید؟(صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۰۱) این پرسش نیز حاکی از انتظارات القایی در وی است که ائمهعلیهم السلام نیز مانند دیگران در دین فتوا بدهند. شواهد فراوانی در دست رس است که اهل بیتعلیهم السلام هرگونه فتوا و سخن گفتن از روی رأی و نظر خود را ردّ و نفی کرده و فرموده بودند: اگر سخن ما نیز از روی هوا باشد ما نیز مانند بقیه خواهیم بود. این تأکیدات می تواند تا حدی بیان گر نفوذ اندیشه و فرهنگ قیاس و رأی باشد که برخی اصحاب هم چنان گرفتار آن بوده اند.

به نظر می رسد، مسئله امور و موضوعاتی که کتاب و سنت در آن در دست رس نباشد، مطلب مهمی است که در موارد متعددی مطرح می شد. محمد بن مسلم از امام باقر(ع) در تبیین

۱- . صفار،۱۴۰۴ق، ۱: ۳۸۹، باب فی المعضلات التی لا توجد فی الکتاب و السنه ما یعرفه الأئمه.

ص: ۷۰

این که علی(ع) در اموری که حکمش در کتاب و سنت نبود چه می کرده، گزارش می کند؛ حضرت فرموده اند: خداوند این امور را به علی(ع) الهام می کرده است(صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۳۴، رقم۲،۱و۳). در همین گزارش امام باقر(ع) این موضوع را از معضلات معرفی می کنند. در سطور پیشین گفتیم شبیه همین بیان را عبد الرحیم قصیر که از اصحاب موثق امام باقر(ع) و امام صادق(ع) است(خویی، ۱۴۱۰ق، ۱۰: ۱۱)، گزارش کرده است.(۱) خود امیرالمؤمنین(ع) قضات زمان خود را این گونه توصیف می کردند که در مقام حکم در امور معضل و مبهم به آرای خود ساخته و جهالت آمیز رو می آورده اند که از اصابت و خطای آن بی اطلاع بودند(کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۵)، و در جای دیگری امیر المؤمنین (ع) از امت گله می کنند که در معضلات به خودشان پناه می برند و در مبهمات بر رأی خود اتکا می کنند و خودشان را امام خویش قرار داده اند(لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۳۶۱). از این بیان می فهمیم که «معضلات» جایی بوده که ظاهراً حکم و بیانی از کتاب و سنت در دست رس نبوده و جز با علم الهی مشکل حل نمی شده(۲) و امام باقر(ع) می فرمودند که امیر المؤمنین(ع) در این موضع، مبتلا به مشکل بقیه نبوده و از الهام الهی بهره مند می شدند.

به این ترتیب می توان گفت، ورود ائمهعلیهم السلام به معضلات و مبهمات علمی بدون استفاده از رأی و قیاس، نشان گر بهرهٔ ایشان از علوم الهی و دست رسیِ ایشان به منابع علم ربانی بوده است.

جمع بندی

جمع بندی

رواج فرهنگ قیاس در جامعهٔ علمی قرن دوم، امری ریشه دار بود که بسیاری نوشیعیان و شیعیان را تحت تأثیر قرار می داد. این اثر در دو حوزه بیشتر قابل مشاهده است؛ یکی این که برخی شیعیان در مواردی که روایتی از اهل بیتعلیهم السلام در اختیار نداشتند، به استفاده از قیاس

۱- . در برخی روایات آمده که حضرت علی در این موارد رجم می کردند و به واقع اصابت می کرد. ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ (ب): ۳۱۰.

۲- . طرفه این که عمر در مواردی که در قضا درمانده می شد و علی گره را باز می کرد، می گفت: خدا ابوالحسن را برای معضلات نگه دارد! یا من نباشم در معضلی که ابوالحسن نباشد (ر.ک: ابن حیون، ۱۴۰۹ق، ۲: ۳۱۶). در مورد این تعبیرِ عمر، به نظر می رسد که مراد وی از معضل، مشکلاتی باشد که وی و همراهانش درباره آن علمی نداشته اند و می توان احتمال داد که در این قضاوت ها نیز مطلب و نصی از کتاب و سنت در اختیار نبوده و به هر دلیل، براساس رأی نیز کار پیش نمی رفته است و لذا به امام متوسل می شده اند و ایشان نیز باز بر مبنای علوم الهی و اختصاصیِ خودشان گره را باز می کرده اند.

ص: ۷۱

تمایل نشان می دادنـد، و دیگر این که گمان می کردند امامانعلیهم السـلام در مواردی خودشان از رأی و قیاس اسـتفاده می کنند و این کار دست کم برای ایشان جایز است و این عقیـده حاکی از باور به محدودیت در علم الهی یا میراث علمی اهل بیتعلیهم السـلام بوده است و در نتیجه، به خاطر این نحوهٔ قیاس در کلمات اهل بیت علیهم السلام تغییرات یا اختلافاتی هم بروز می کرده است.

منابع

منابع

۱. آمدی، ابوالحسن، (۱۴۰۲ق)، الإحکام فی أصول الأحکام، تحقیق عبد الرزاق عفیفی، بیروت، المکتب الاسلامی.

۲. ابن حیون، نعمـان بن محمـد، (۱۴۰۹ق)، شـرح الأخبار فی فضائل الأئمه الأطهار (ع)، تحقیق محمـد–حسـین حسـینی جلالی، قم، جامعه مدرسین.

۳. ابنآحیون، نعمان بن محمـد مغربی، (۱۳۸۵ق)، دعائم الإسـلام و ذکر الحلال و الحرام و القضایا و الاحکام، تحقیق آصف فیضـی، قم، مؤسسه آل البیت(ع).

۴. ابن خلدون، عبد الرحمن، (۱۳۷۵ش)، مقدمه ابن خلدون، محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۵. ابن خلکان، شمس الدین، (۱۹۷۱)، وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، بیروت، بی نا.

۶. ابن سعد، محمد، (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳ش)، تحف العقول عن آل الرسول (ع)، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

۸. ابن عبد البر، أبی عمر یوسف، (۲۰۰۰)، الاستذکار، تحقیق سالم محمد عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۹. ، (۱۳۸۸ق)، التمهید، تحقیق مصطفی بن احمد العلوی، المغرب، وزاره عموم الأوقاف و الشؤون الإسلامیه.

۱۰. ابن عسـاکر، ابی القاسم علی بن الحسن، (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق علی شـیری، بیروت، دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع.

۱۱. ابن قتیبه دینوری، عبد الله بن مسلم، (۱۹۹۲)، المعارف، تحقیق ثروت عکاشه، القاهره، الهیئه المصریه العامه للکتاب.

۱۲. ابن منظور، جمال الدین، (۱۴۰۲ق)، مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، دمشق، دار الفکر للطباعه و التوزیع و النشر.

ص: ۷۲

۱۳. امینی، عبدالحسین. ۱۴۱۶ق. الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب. قم : مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه

۱۴. برقی، احمدبن محمدبن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقیق جلال الدین محدث، قم، دار الکتب الاسلامیه.

۱۵. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۴۱۷ق)، انساب الاشراف، بیروت، دار الفکر.

۱۶. حیدر، اسد، (۱۴۲۲ق)، الإمام الصادق و المذاهب الأربعه، بیروت، دار التعارف.

۱۷. خویی، سیدابو القاسم، (۱۴۱۰ق)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، قم، مرکز نشر آثار شیعه.

۱۸. ذهبی، شمس الدین، (۱۴۰۹ق)، تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، بیروت، دار الکتاب العربی.

۱۹. ، (۱۴۱۳ق)، سیر أعلام النبلاء، تحقیق شعیب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله.

۲۰. زیلعی، جمال الدین، (۱۴۱۵ق)، نصب الرایه، تحقیق أیمن صالح شعبان، القاهره، دارالحدیث.

۲۱. سعدی، أبوحبیب، (۱۴۰۸ق)، القاموس الفقهی لغه و اصطلاحا، دمشق، دارالفکر.

۲۲. سندی، نورالدین ,۱۴۰۶ق، حاشیه السندی علی النسائی. بیروت : دار الکتب العلمیه

۲۳. سیوطی، جلال الدین، (بی تا)، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، بیروت، دارالمعرفه للطباعه و النشر.

۲۴. شنقیطی، محمد أمین، (۱۴۱۵ق)، أضواء البیان، بیروت، دارالفکر للطباعه و النشر.

۲۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۰۹ق)، منیه المرید، تحقیق رضا مختاری، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۲۶. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الـدرجات فی فضائل آل محمد(ع)، تحقیق میرزاحسن کوچه-باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۲۷. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷ق)، تهذیب الاحکام، تحقیق موسوی خرسان، سید حسن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۸. عاملی, سید جعفر مرتضی. ۱۴۲۶. الصحیح من سیره النبی الأعظم. قم: دار الحدیث

۲۹. عسقلانی، ابن حجر، (بی تا)، فتح الباری، بیروت، دار المعرفه للطباعه و النشر.

۳۰. عسکری, سید مرتضی. ۱۴۰۶. معالم المدرستین. تهران: مؤسسه البعثه

۳۱. علائی، صلاح الدین، (۱۴۰۷ق)، جامع التحصیل فی أحکام المراسیل، تحقیق حمدی سلفی، بیروت، عالم الکتب

۳۲. عینی، بدرالدین، (بی تا)، عمده القاری ، شرح صحیح البخاری، بیروت، دارإحیاء التراث العربی.

۳۳. کشی، ابوعمرو محمد بن عمر بن عبد العزیز، (۱۳۴۸ق)، اختیار معرفه الرجال، مشهد، دانشگاه مشهد.

ص: ۷۳

۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۳۵. گرجی، ابوالقاسم، (۱۴۲۱ق)، تاریخ فقه و فقها، تهران، مؤسسه سمت.

۳۶. لیثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶ش)، عیون الحکم و المواعظ، قم، دار الحدیث.

۳۷. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۳۸. مفید، ابی عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العکبری (الف)، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.

۳۹. (ب)، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم، کنگره شیخ مفید.

۴۰. موسوی بجنوردی، کاظم، (۱۳۶۷ش)، دائره المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «اسلام»، نوشته: احمد پاکتچی، تهران، دائره المعارف بزرگ اسلامی.

۴۱. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

۴۲. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه

آل البیت(ع).

۴۳. نووی، ابو زکریا. ۱۳۹۲ق. المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۴. وکیع، ابوبکر محمد بن خلف، (۱۹۴۷)، أخبار القضاه، بیروت، عالم الکتب.

ص: ۷۴

مقصود اصلی در اعتقادات

اشاره

رضا برنجکار(۱)

مهدی نصرتیان اهور(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۰/۲۸

چکیده

یکی از مباحث مهمّ کلامی که فقط در کتاب های اصولی از آن بحثی گـذرا شـده، تعیین مقصود اصـلی در واجبات اعتقادی است. دراین باره، دو دیـدگاه عمـده وجود دارد: «معرفت عقلی» و «تـدین و اعتقاد ورزی». پیروان هر یک از این دو دیدگاه در صددند تا اثبات کننـد یکی از وجوب ها نفسـی و دیگری مقدمه یا متولد از آن است. در این مقاله، دلایل دو نظریه بررسـی و در نهایت نظریهٔ دوم برگزیده شد.

واژگان کلیدی

واژگان کلیدی: معرفت عقلی، دل سپردن، تدین، اعتقاد، واجب اعتقادی، معرفت الله.

۱- . استاد دانشگاه تهران.

۲- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث.

ص: ۷۵

مقدمه

یکی از مباحث بسیار مهم و اثرگذار در اعتقادات، تعیین مقصود اصلی از واجبات اعتقادی است. در واجبات اعتقادی، چه چیزی مقصود اصلی و نهایی است؟ آیا معرفت و شناخت مقصود اصلی است و یا تدین و اعتقاد داشتن؟ با وجود اهمیت فراوان بحث حاضر، متکلمان در کتاب های کلامی به این بحث نپرداخته اند و تنها در کتاب های متأخر اصولی به آن اشاره شده است؛ که سزاوار است عنوان جدیدی در مباحث کلامی شکل بگیرد و عهده دار بحث از مقصود اصلی در اعتقادات شود.

از جمله ثمرات بحث حاضر می توان به اثرگذاری آن در حجیت ظنون اعتقادی اشاره کرد. یکی از مباحث مهم در اعتقادات، امکان تعبد به ظنون اعتقادی است. بسیاری از متفکران اسلامی معتقدند ظنون اعتقادی حجیت ندارند، زیرا اثر عملی بر آن مترتب نیست(عراقی،۱۴۱۷ق، ۳: ۹۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۰: ۳۵۱؛ سند، ۱۳۸۵، ۱: ۲۷۲۹). این دیدگاه زمانی استوار خواهد ماند که هدف اصلی در اعتقادات را «شناخت» بدانیم، ولی اگر هدف اصلی در اعتقادات را «تدین ورزی» بدانیم که خود از جملهٔ افعال است ، در این صورت می توان برای تعبد به ظنون اعتقادی به مانند ظنون فقهی، اثر عملی در نظر گرفت و به تبع، ظنون اعتقادی را نیز از حجیت لازم برخوردار دانست(برنجکار، ۱۳۹۱: ۷۷۷۸).

در تعیین مقصود اصلی و نهایی از واجبات اعتقادی، دو دیدگاه معروف وجود دارد: «وجوب معرفت و شناخت عقلی» و «وجوب تدین و اعتقادورزی». هر دو دیدگاه معترفند شناختِ بدون تدین، تأمین کنندهٔ هدف از وجوب اعتقادی نیست و برعکس؛ تدین بدون شناخت معنا ندارد. با این نکته ممکن است این مطلب به ذهن برسد که بحث حاضر ثمرهٔ خاصی ندارد؛ به هر حال، چه مقصود اصلی تدین باشد یا شناخت عقلی، طرف دیگر نیز خود به خود می آید. برای تبیین فرق میان این دو دیدگاه می توان از بحث «متولد» در علم کلام بهره برد. در مباحث کلامی، افعال از لحاظی به دو نوع تقسیم می شوند: فعل مباشر و فعل متولد. فعل مباشر فعلی است که ابتدائاً با قدرت و اختیار انسان حادث می شود. و فعل متولد فعلی است که قهراً و بدون اختیار از فعل دیگر پدید می آید. بیشتر دانشمندان کلام معتقدند فعل متولد، چون مورد مدح و ذم قرار می گیرد و متولد از فعل اختیاری انسان است، منسوب به انسان خواهد بود(ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۱۳۳۱۵)؛ مثلاً شخصی می تواند چیزی را در آتش بیندازد؛ این عملِ وی بوده و اختیاری است، ولی پس از افتادن در آتش، عمل سوزاندن فعل غیراختیاری و متولد از فعلِ پیشین است.

ص: ۷۶

اگر شناخت را مقصود اصلی بدانیم و اعتقاد را نتیجهٔ قهری آن، شناخت، فعل مباشر خواهد بود و اعتقاد و تدین فعل متولد، ولی اگر تدین مانند شناخت، اختیاری بوده و مقصود اصلی در عقاید باشد، در این صورت، هردو فعل مباشر خواهند بود؛ هرچند شناخت، مقدمه و اعتقاد ذی المقدمه خواهد بود، مانند وضو و نماز. در مباحث اصول فقه نیز در تبیین رابطه میان مقدمه و ذی المقدمه، بر اختیاری بودن (تولیدی نبودن) پافشاری شده است.

البته در عرض این دو دیدگاه می توان به دیدگاه دیگری نیز اشاره کرد که از جهت مبنا کاملاًـ با این دو دیدگاه مغایر است. اختیاری بودن شناخت از جمله امور مشترک میان این دو دیدگاه است و اختیاری بودن یا نبودن تدین مورد اختلاف آن هاست، ولی از لوازم دیدگاه سوم که دیدگاه فلسفی است، شناخت و تدین هر دو امری قهری و غیر اختیاری اند. بر اساس برخی مکاتب فلسفی، تصدیق نتیجهٔ قهریِ تصور، و تصور هم نتیجهٔ قهریِ علل خارجی است و علل خارجی هم که بنا بر قانون علیت سرانجام به علت العلل که خداوند است باز می گردد(ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۰: ۴۳۶۱ و برنجکار، ۱۳۸۴: ۳۷۵۸)؛ در نتیجه، نه تصور و شناخت می تواند متعلق تکلیف باشد نه تصدیق و ایمان. در واقع، هیچ یک از دو نظریهٔ مزبور مورد تأیید فلسفه هایی چون فلسفهٔ ابن سینا و ملاصدرا نیست. در این نوشتار به دیدگاه سوم پرداخته نخواهد شد، زیرا از بحث فعلی خارج است؛ علاوه بر این که از جهت نقد نیز با همان اشکالات دیدگاه اول مواجه است.

به نظر می رسد، برای این که این بحث به خوبی تنقیح شود، می توان از تطبیق این مبحث بر یکی از واجبات اعتقادی، مثل مبحث «توحید» بهره برد. به همین جهت، بحث را با این مصداق مطابقت داده و به تبیین، نقد و بررسی ادلهٔ آن ها می پردازیم. و سرانجام مشخص خواهد شد که در این اصل اعتقادی، شناخت مقصود اصلی است یا تدین. برای اثبات این که معرفت عقلی، مقصود اصلی از واجبات اعتقادی است یا تدین: اولاً، باید وجوب شناخت یا تدین ثابت شود؛ ثانیاً، نفسی بودن یکی از این دو با ادله تثبیت گردد تا در سایهٔ آن، دیگری مقدمه یا شرط متأخر تلقی شود.

دیدگاه اول: شناخت و معرفت عقلی

اشاره

بعضی اندیشمندان معتقدند، مقصود اصلی در اعتقادات همان شناخت عقلی است. از دیدگاه ایشان، تدین نتیجهٔ قهری و غیرارادیِ شناخت است و نظر و استدلال نیز مقدمهٔ آن شناخت. با توجه به تطبیق این بحث در مسئلهٔ توحید، ابتدا به ذکر ادلهٔ اثبات وجوب معرفت الله اشاره می شود و در ادامه، به وجوب نفسی بودن آن پرداخته خواهد شد.

ص: ۷۷

ادله وجوب معرفت الله

اشاره

برای اثبات وجوب شناخت خداوند از دلایل عقلی و نقلیِ گوناگونی استفاده شده است، که مهم ترین آن ها عبارتند از:

وجوب شکر منعم

به لحاظ نعمت های فراوان در پیرامون انسان باید به بداهت عقلی، لزوم شکر منعم را پذیرفت. سپاس گزاری از کسی که این همه نعمت را در اختیار انسان قرار داده، عقلاً لازم و ضروری است. سپاس گزاری از چنین نعمت-دهنده ای بدون شناخت او ممکن نخواهد بود؛ پس عقلاً- شناخت منعم و خداوند لازم و ضروری است(حلبی، ۱۴۰۴ ق: ۶۵۶۶؛ سبزواری، ۱۳۷۳ : ۳۴۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۸۲۹؛ قزوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۵۳).

دفع ضرر محتمل

دربارهٔ وجود خداوند، آرای گوناگونی وجود دارد. از سویی نیز، پذیرش یا انکار صانعِ عالَم، نتایج بسیار عظیمی در سعادت و شقاوت خواهد داشت. در صورتی که عالَم، صانع داشته باشد و شخص مکلف، به انکار او دست بزند، گرفتار شقاوت ابدی شده و ضرر عظیمی متوجه وی خواهد شد. عقل حکم می کند که جهت دفع ضرر محتمل باید خداوند را شناخت(حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۵۶۶؛ سبزواری،۱۳۷۳: ۳۴۸؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۸۲۹؛ قزوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۵۳).

نصوص

در برخی نصوص، مانند آیهٔ: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ» به پیامبر(ص) امر شده است که به وجود خداوند علم پیدا کند. طبق مفاد آیهٔ: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِی يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» بر امت اسلامی نیز لازم است به پیامبر(ص) تأسی و در مسئلهٔ توحید علم پیدا کنند. از سویی نیز اجماع به عدم فصل میان توحید و سایر اصول عقاید قائم است؛ پس در همهٔ اصول عقاید باید به دنبال شناخت بود(کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۱۰۷؛ حائری خراسانی بیارجمندی، شیخ-یوسف، ۱۳۸۱ق، ۱: ۱۵۴).

اجماع

بررسی آرا و افکار اندیشمندان اسلامی نشان می دهد، جملگی بر وجوب معرفت الله اجماع دارند(آمدی، ۱۴۲۳ ق، ۱ : ۱۵۶؛ جوینی، ۱۴۲۰ق: ۲۰۲۱).

ص: ۷۸

ادله وجوب نفسی شناخت و معرفت عقلی

۱. از جمله شرایط عمومی تکلیف آن است که فعل، مقدورِ مکلف باشد؛ عقلاً صحیح نیست کسی را به فعل غیرمقدورش تکلیف کرد، زیرا مستلزم تکلیف به مالایطاق است.

در اعتقادات دو امر وجود دارد: شناخت مسئلهٔ اعتقادی، و تدین یا دل سپردن به آن. دل سپردن به گزارهٔ اعتقادی، فعل اختیاری نیست، بلکه از امور نفسانی و حالات قلبی است. حالات قلبی، مثل: خضوع، خشوع، خوف، رجاء، رضایت و امثال آن تابع مبادی خود است و هر زمان که این مبادی در نفس ایجاد شود، حالت های مذکور نیز بدون درنگ شکل می گیرد و اگر این مبادی به وجود نیاید، محال است حالت های مذکور نمایان شود، زیرا معلول در وجود و عدم خود تابع علت تامه اش است. پس حالات قلبیِ مذکور معلول علم و شناخت امر اعتقادی است، به گونه ای که تا شناخت گزارهٔ اعتقادی حاصل نشود، امکان دل سپردن به آن وجود نخواهد داشت و هر آن که حاصل شد، امکان تخلف و عدم تدین به آن نیز منتفی خواهد شد؛ در نتیجه باید تکلیف به مبادی تدین که از جمله امور اختیاری است تعلق بگیرد. از این رو، آنچه در اعتقادات لازم و ضروری است، دست یابی به علم و معرفت است. نباید چنین توهم شود که «جحد» در آیهٔ: «وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا»(نمل: ۱۴) از قبیل التزام قلبی برخلاف یقین موجود در نفس است، زیرا «جحد» به معنای انکار زبانی است، نه التزام قلبی(خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۳۳۱؛ خمینی(روح الله)، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۴۳؛ خمینی(روح الله)، ۱۳۸۲ق، ۲: ۱۱۸؛ خمینی(مصطفی)، ۱۴۱۸ق، ۶: ۱۶۲؛ لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶۳). به عبارت دیگر، این آیه منافی با تقریر ذکر شده نیست.

۲. شکر منعم مراتبی دارد؛ گاه با دانستن منعم شکر وی به جا آورده می شود، گاه با حالت روحی خضوع و خشوع در برابر وی این شکر محقق می شود و گاه نیز با عمل کردن و به کارگیری زبان و گوش و تمام اعضای بدن در راستای همان هدفی که خداوند آن ها را در نهاد انسان به امانت گذاشته است. پس شناخت منعم به خودیِ خود نه تنها از مراتب شکر به حساب می آید، بلکه از برترین مراتب شکر است (مروج، ۱۴۱۵ق، ۵: ۱۰۳). دلالت این استدلال بر مطلب حاضر بدین جهت است که در واقع با استدلال مذکور، وجوب نفسیِ معرفت عقلی ثابت شده است نه وجوب مقدمی؛ به عبارت دیگر، دلیل مذکور خودِ شناخت عقلی را فارغ از به دنبال داشتن یا نداشتن تدین در نظر گرفته و حکم به وجوب آن کرده است.

ص: ۷۹

نقد و برسی

در اولین استدلالِ اقامه شده برای اثبات وجوب نفسی معرفت عقلی، این پیش فرض لحاظ شده که اعتقاد نتیجهٔ قهری شناخت است، در حالی که اگر در خصوص تصدیق ذهنی این پیش فرض پذیرفته شود، دربارهٔ تصدیق قلبی که عملی اختیاری است، این پیش فرض قابل قبول نیست. با مراجعه به وجدان می یابیم که با فهم درستیِ مطلبی می-توانیم به آن دل بسپریم. به همین دلیل است که ایمان به خدا، بلکه تصدیق قلبی به هر حقیقتی واجب است. دلیل کفر کافران نیز عدم دل سپردن به خدا و دین است، نه فقط عدم بیان اعتقاد به خدا یا نشناختن خدا، چون عدم بیان اعتقاد، صرفاً دروغ است نه کفر، و نشناختنِ واقعیت باعث کفر نمی شود. در احادیث نیز یکی از واجبات قلب «عقدالقلب» ذکر شده است(کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۹).

به عبارت دیگر، کسانی که معرفت را واجب اصلی می دانند با توجه به این دلیل در صددند اثبات کنند تدین، نتیجهٔ قهری و غیرارادیِ علم و شناخت است؛ به همین جهت نیز تکلیف به علم تعلق گرفته است، در حالی که می-توان این استدلال را نقد کرد.(۱) توضیح این که، پیروان هر دو دیدگاه قبول دارند معرفت(۲) و یا تذکر به معرفت(۳) امری اختیاری است و اختلافشان در این است که: آیا تدین به متعلق شناخت، اختیاری است یا اضطراری؟ پیروان دیدگاه اول معتقدند نمی توان چیزی را شناخت، ولی به متعلق آن دل نسپرد و از تدین ورزی بدان ممانعت کرد و اگر کسی خلاف شناخت خود را به زبان می آورد، حاکی از تدین ورزی بر طبق گفتارش نیست، بلکه او در مرحلهٔ زبان مخالفت خود را ابراز می کند و در مرحلهٔ قلب با شناخت خود هم سوست؛ ولی پیروان دیدگاه دوم معتقدند دل سپردن فعل اضطراری انسان نیست، بلکه فرد می تواند به چیزی که شناخته است تدین نورزد و دست به انکار قلبی بزند، نه صرفاً انکار زبانی. این اختلاف، نزاعی مبنایی در باب کیفیت اختیاری بودن افعال است.

در نقد نظریهٔ اول باید گفت، اراده همان گونه که در مرحلهٔ معرفت حضور دارد هم چنان که پیروان نظریهٔ اول آن را می پذیرند ، در مرحلهٔ تصدیق و میل و عمل بیرونی نیز وجود دارد،

۱- . جهت اطلاع بیشتر از نقش اراده در افعال و مراحل گوناگون حضور اراده در مبادی افعال نک: برنجکار، (۱۳۷۵): ۳۴ ۴۵.

۲- . بر اساس دیدگاه اکتسابی بودن معرفت.

۳- . بر اساس دیدگاه اضطراری بودن معرفت.

ص: ۸۰

زیرا علاوه بر دلالت وجدان و علم حضوری، می توان به تعلق امر و نهی و ثواب و عقاب به آن ها استشهاد کرد. آیات بسیاری از قرآن، افعال: تفکر، تعقل، تذکر و اعتبار را ستوده و بدان ها امر کرده و کسانی را که تفکر و تعقل را ترک می کنند، نکوهیده اند(ر.ک: سبأ: ۴۶؛ نور: ۶۱؛ جمعه: ۱۰؛ اعراف: ۲۰۵؛ حشر: ۲). در این باره روایات فراوانی نیز وجود دارد(حرانی، ۱۴۰۴ق: ۲۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴). هم چنین آیات قرآنی، مؤمنان را به اجتناب از گمان تکلیف کرده و برخی گمان ها را نیز گناه شمرده اند(حجرات: ۱۲). دربارهٔ حضور اراده در میل نیز باید به نمونه هایی اشاره کرد که عقاب را به دنبال دارد. قرآن برای کسانی که به اشاعهٔ فحشا در میان مؤمنان علاقه دارند، عذاب دردناک در نظر می گیرد(نور: ۱۹)، یا از دوستی با دشمنان خدا نهی می کند(ممتحنه: ۱) و یا برای کسانی که به لقای خدا امید ندارند و به زندگی دنیا خشنودند، کیفر آتش در نظر می گیرد(یونس: ۸). دربارهٔ اختیاری بودن اراده نیز باید به آیات و احادیثی اشاره کرد که از اراده به صورت یکی از افعال انسان یا خدا سخن به میان آورده و به اراده های مختلف، حسن و قبح، امر و نهی، کیفر و پاداش تعلق گرفته است؛ مثلاً قرآن، بهشت را به کسانی بشارت می دهد که ارادهٔ علو و برتری ندارند(قصص: ۸۳). روایت ذیل را نیز می توان از جمله روایات ناظر بر نقش نیت و اراده در کیفر و پاداش دانست:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع) إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ النَّارِ فِی النَّارِ لِأَنَّ نِیَّاتِهِمْ کَانَتْ فِی الدُّنْیَا أَنْ لَوْ خُلِّدُوا فِیهَا أَنْ یَعْصُوا اللَّهَ أَبَداً وَ إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ الْجَنَّهِ فِی الْجَنَّهِ لِأَنَّ نِیَّاتِهِمْ کَانَتْ فِی الدُّنْیَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِیهَا أَنْ یُطِیعُوا اللَّهَ أَبَداً فَبِالنِّیَّاتِ خُلِّدَ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَی: «قُلْ کُلٌّ یَعْمَلُ عَلی شاکِلَتِهِ» قَالَ عَلَی نِیَّتِهِ(کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۸۵).

برای هریک از این موارد می توان احادیث فراوانی را شاهد آورد که جهت اختصار، تنها بر شواهد قرآنی و نمونه ای از احادیث اکتفا شد. با توجه به این امور می توان گفت، اراده فقط در مرحلهٔ معرفت نیست تا تدین را غیر ارادی دانست. اراده ممکن است با تصورات انسان همراه باشد، همان گونه که ممکن است با تصدیقات قرین باشد(ر.ک: برنجکار، ۱۳۷۵: ۳۴۴۵). در تشریح و تبیین دیدگاه دوم، دلایل دیگری نیز جهت اثبات ارادی بودن تدین اقامه خواهد شد.

اشکال دیگرِ استدلال مزبور این است که اگر فرض کنیم اعتقاد و تدین قهراً بعد از شناخت حاصل می شود، و چون شناخت که مقدمهٔ تدین است در استدلال اختیاری دانسته شد، پس تدین نیز اختیاری خواهد بود، زیرا امری که مقدماتش اختیاری باشد و بتوان با اختیار به آن دست یافت خودش نیز اختیاری تلقی می شود و مقدورِ باواسطه نیز از جمله افعال اختیاریِ

ص: ۸۱

مکلف است و می تواند هدف اصلی از وجوب باشد؛ بنابراین، مانعی وجود ندارد که اعتقاد و تدین را واجب اصلی بدانیم.

دربارهٔ دلیل دومِ نظریهٔ نخست باید گفت، آنچه با دلیل مذکور ثابت می شود تعلق وجوب به اصل معرفت و شناخت است، و این که شناخت خدا از مراتب شکر علمی است؛ اما این دلیل اثبات نمی کند که شناخت، مقصود اصلی در عقاید است. وقتی ادلهٔ اثبات کنندهٔ وجوب معرفت با ادلهٔ وجوب نفسی بودن شناخت عقلی ضمیمه شود، می تواند نتیجه بدهد تدین مقصود اصلی نیست. در حالی که هر دو دلیل اثبات کنندهٔ وجوب نفسی بودن معرفت عقلی و غیراختیاری بودن تدین با چالش رو به رو شد، در این صورت، دلایل اثبات کنندهٔ وجوب معرفت نمی تواند مقصود اصلی بودن آن را اثبات کند، بلکه با ضمیمه شدن این ادله با ادلهٔ دالّ بر وجوب تدین و اختیاری بودن آن و نفسی بودن تدین ثابت خواهد کرد شناخت، مقدمهٔ تدین بوده و تدین نیز مقصود اصلی از اعتقادات است.

دیدگاه دوم : وجوب تدین

اشاره

بسیاری از اندیشمندان اسلامی معتقدند، شناخت و معرفت اصول عقاید هرچند لازم و ضروری است، ولی نه به عنوان واجب مستقل و نفسی، بلکه به جهت مقدمه بودن برای اعتقاد و تدین. تدین به امور اعتقادی واجب نفسی است، و این تدین بدون شناخت امور اعتقادی امکان پذیر نیست؛ پس علم و معرفت به عقاید، مقدمهٔ حصول تدین است(انصاری، ۱۳۷۹، ۱: ۲۷۴۲۷۵؛ مرعشی نجفی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۷۳؛ کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۳۷۸؛ حکیم، ۱۴۰۸ق، ۲: ۲۱۰؛ مروج، ۱۴۱۵ق، ۵: ۱۰۳).

ادله وجوب تدین

۱. تکلیف همیشه به فعل اختیاری تعلق می گیرد. از میان علم و دل سپردن، دل سپردن اختیاری و علم غیراختیاری است، زیرا حصول علم و ظن از روی ادله با اختیار نیست و چنین نیست که پس از بررسی ادله و مشاهدهٔ آن ها اختیار کنیم علم حاصل بشود یا نشود، بلکه اگر ادله قوی باشند قطعاً علم حاصل می‌-شود و اگر به حد اعلا نرسیده باشند، خود به خود ظن حاصل می شود؛ و اگر تلاش کنیم به جای ظن، علم ایجاد شود، تلاش بیهوده ای انجام داده ایم. می توان روایاتی را که معرفت را «فعل الله» قلمداد کرده و از تحت اختیار بشر خارج می دانند، نیز مؤید این امر تلقی کرد(کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۵؛ انصاری، ۱۳۷۹، ۱: ۲۷۴؛ آشتیانی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۷۵).

ص: ۸۲

این دلیل قابل مناقشه است، چون شناخت و تصور هم مانند تدین و تصدیق اختیاری است، هرچند به مقدماتش؛ از این رو، آیات متعددی از قرآن، کسانی را که تفکر و تعقل را ترک می کنند نکوهیده است(برای نمونه نک: سبأ: ۴۶؛ نور: ۶۱؛ جمعه: ۱۰؛ اعراف: ۲۰۵؛ حشر:۲)، زیرا تفکر و تعقل مقدمهٔ رسیدن به شناخت حق است.

۲. سیرهٔ مستمر متشرعان، لزوم تدین است نه علم. اغلب مسلمانان اگر نگوییم همهٔ آن ها به عقاید الهیه قطع و یقین نداشتند، بلکه تدین به آن ها در نفسشان شکل گرفته بود. پس اگر قطع و یقین در اعتقادات لازم باشد، باید اغلب مسلمانان را مستحق عقوبت بدانیم و حتی فراتر از آن؛ باید کسی را که ظن به یکی از عقاید و علم به سایر اعتقادات دارد در زمرهٔ کفار قرار دهیم (کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۵).

می توان در این دلیل مناقشه کرد که در این گونه موارد که قطع برای فردی حاصل نمی شود، دلایل اجمالی و اعتقاد اجمالی برای آن ها وجود داشته؛ پس آن ها علم به معتقَد داشته اند(کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۶). ولی ظاهراً این نقد مستحکم نیست، زیرا احتمال وجود عقیدهٔ اجمالی نمی تواند ثابت کند قطعاً آن ها چنین علم و اعتقاد اجمالی داشتند؛ به عبارت دیگر، صرف احتمال وجود اعتقاد اجمالی، سندی برای وجود این حالت در میان مسلمانان نیست، بلکه باید شاهد تاریخی قوی و واضح تری برای این ادعا اقامه کرد.

اشکال دیگر این است که دلیل مزبور، عدم وجوب قطع در همهٔ عقاید و کفایت ظن برای تدین در برخی عقاید را بیان می کند، نه این که مقصود اصلی در عقاید شناخت است یا عقیده.

۳. درست است که عقل به تحصیل علم و یقین در امور اعتقادی حکم می کند، ولی این حکمِ عقل از باب دفع ضرر محتمل است؛ از این رو، وجوب نفسی برای طلب العلم معنا ندارد. ضرر محتمل نیز با به دست آوردن علم بدون تدین دفع نمی شود؛ پس هدف اصلی از وجوب عقل، همان تدین به امور اعتقادی است، به گونه ای که اگر عبد بر صرف طلب علم اکتفا کند و پس از دست یابی به یقین متوقف شود نه تنها این کار وی حسن نیست، بلکه قبیح است؛ مخصوصاً اگر این کار وی به جحد و انکار هم منتهی گردد. بنابراین، تدین برای اعتقادات لازم است و طلب علم، نقش مقدمهٔ تدین را ایفا می کند(فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۳۷۹).

۴. آیات و روایاتی که دلالت دارند آنچه اولاً و بالذات در اعتقادات لازم است، همان تدین و دل سپردن است. این ادلهٔ نقلی به چند دسته تقسیم می شوند:

دستهٔ اول: اخباری وجود دارند که پیامبر(ص) به اقرار شهادتین در صدر اسلام اکتفا می کردند و مردم را به تحصیل علم امر نمی فرمودند. همین رفتار پیامبر(ص) بزرگ ترین دلیل

ص: ۸۳

است بر این که اقرار و اعتراف قلبی در اعتقادات لازم و کافی است. این روش میان علمای دین نیز وجود داشته است(کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۷).

از جملهٔ این اخبار می توان به روایت ذیل اشاره کرد:

أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ أُتِیَ النَّبِیُّ(ص) بِأُسَارَی فَأَمَرَ بِقَتْلِهِمْ خَلَا رَجُلًا مِنْ بَیْنِهِمْ فَقَالَ الرَّجُلُ بِأَبِی أَنْتَ وَ أُمِّی یَا مُحَمَّدُ کَیْفَ أَطْلَقْتَ عَنِّی مِنْ بَیْنِهِمْ فَقَالَ أَخْبَرَنِی جَبْرَئِیلُ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنَّ فِیکَ خَمْسَ خِصَالٍ یُحِبُّهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ رَسُولُهُ الْغَیْرَةَ الشَّدِیدَةَ عَلَی حَرَمِکَ وَ السَّخَاءَ وَ حُسْنَ الْخُلُقِ وَ صِدْقَ اللِّسَانِ وَ الشَّجَاعَةَ فَلَمَّا سَمِعَهَا الرَّجُلُ أَسْلَمَ وَ حَسُنَ إِسْلَامُهُ وَ قَاتَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ(ص) قِتَالًا شَدِیداً حَتَّی اسْتُشْهِدَ(ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۴۰۰ق: ۲۷۱).

در این روایت، شخص اسیر شده پس از شنیدن علت عفو شدنش، به رسالت پیامبر اعظم(ص) ایمان آورد، و پیامبر(ص) نیز همین اقرار را کافی دانستند و دستور به کسب علم پیش از اقرار ندادند.

در نقد این دلیل نیز باید پرسید: از کجا دانستید آن ها به مفاد اقرار و معتقَد خود علم نداشتند؟ مگر می شود کسی امری را نداند و به آن اقرار کند؟! در شهادتین نمی توان تصور کرد شخصی خدا و پیامبرش را نشناخته، ولی در محضر پیامبر اقرار کند. در این موارد قطعاً اعتقاد اجمالی به وجود خدا در نهاد آن ها بوده است، و به تفصیل و با ادله چنین اعتقادی را کسب نکرده بودند(کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۷).

دستهٔ دوم: روایاتی که کفر را منوط به انکار کرده اند، نه مشروط به جهل و شک؛ مانند:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: کُنْتُ عِنْدَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) جَالِساً عَنْ یَسَارِهِ وَ زُرَارَةُ عَنْ یَمِینِهِ فَدَخَلَ عَلَیْهِ أَبُوبَصِیرٍ فَقَالَ یَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِیمَنْ شَکَّ فِی اللَّهِ فَقَالَ کَافِرٌ یَا أَبَا مُحَمَّدٍ قَالَ فَشَکَّ فِی رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ کَافِرٌ قَالَ ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَی زُرَارَةَ فَقَالَ إِنَّمَا یَکْفُرُ إِذَا جَحَدَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۳۹۹؛ حر عاملی، بی تا، ۲۸: ۳۵۶).

در این روایت، ابتدا شک کننده در خدا و رسولش را کافر می داند، ولی بعد در ذیل روایت این حکم را تقیید می زند: در صورتی کافر است که در کنار شک خود دست به انکار نیز بزند، ولی مادامی که منکر نشده است، کافر نیست. پس آنچه در اعتقادات، اساسی است همان تدین به امر اعتقادی است نه صرف علم، چون اگر صرف علم ملاک بود با وجود شک باید حکم به کفر می شد(کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۸).

ص: ۸۴

دستهٔ سوم: روایاتی که تدین را ملاک اعتقادات معرفی کرده اند، نه علم و یقین را؛ نظیر:

ثُمَّ بَعَثَ مِنْهُمُ النَّبِيِّينَ فَدَعَوْهُمْ إِلَى الْإِقْرَارِ بِاللَّهِ عَزَّوَ جِلَّ وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّوَ جِلَّ: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»(لقمان: ۲۵). ثُمَّ دَعَوْهُمْ إِلَى الْإِقْرَارِ بِالنَّبِيِّينَ فَأَقَرَّ بَعْضُهُمْ وَ أَنْكَرَ بَعْضٌ ثُمَّ دَعَوْهُمْ إِلَى وَلَايَتِنَا فَأَقَرَّ بِهَا وَ اللَّهِ مَنْ أَحَبَّ وَ أَنْكَرَهَا مَنْ أَبْغَضَ وَ هُوَ قَوْلُهُ: «فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا بِما كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ»(اعراف: ۱۰۱) ثُمَّ قَالَ أَبُوجَعْفَرٍ(ع) كَانَ التَّكْذِيبُ ثَمَّ(کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۴: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۳۱).

همان گونه که در روایت آمده، از تمام بندگان اقرار به توحید و نبوت و امامت صورت گرفته است. پس اقرار، هدف اصلیِ اعتقادات است؛ البته شایستهٔ یادآوری است این روایت در صدد نفی لزوم علم نیست، زیرا روایت مذکور از جمله روایات عالم ذر است. در این عالم قطعاً معرفت به خدا و رسول و امام داده شده و پس از آن، از بندگان اقرار به مفاد علم خواسته شده است. اقرار بعد از علم حکایت می کند از این که اقرار، فعل غیر اختیاریِ مکلف نیست؛ در غیر این صورت: اولاً، تکلیف ما لاطاق پیش می آید و ثانیاً، لغویت رخ می دهد، چون کسی که علم دارد توان انکار مفاد علم خود را نخواهد داشت و نمی تواند به ضد معلوم خود متمایل شود(کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۹).

دستهٔ چهارم: روایاتی که می گویند از بصر و سمع و فؤاد سؤال می شود؛ مثل:

عن الحسن بن هارون قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع) إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا قَالَ يُسْأَلُ السَّمْعُ عَمَّا سَمِعَ وَ الْبَصَرُ عَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ وَ الْفُؤَادُ عَمَّا عَقَدَ عَلَيْهِ(کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۹: ۲۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۲۴۳).

سؤالی که از فؤاد صورت می گیرد از معتقد عنه وی است، نه از معلومش. همین امر نشان می دهد هدف اصلی در اعتقادات، تدین و دل سپردن است و شناخت نیز مقدمهٔ تدین است، زیرا اگر علم، مقصودِ اولاً ـ و بالذات در اعتقادات بود و حصول حالت نفسانیِ دل سپردن غیراختیاری بود، چنین سؤالی معنادار نخواهد بود؛ به همین جهت باید گفت: اولاً، هدف اصلی در اعتقادات همان تدین به امر اعتقادی است و ثانیاً، تدین مقدورِ بی واسطهٔ هر مکلفی است(کاشف الغطا، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۹۹۰).

ص: ۸۵

نتیجه نهایی

در مقالهٔ حاضـر، به دو دیدگاه موجود در تعیین مقصود اصـلی از اعتقادات اشاره شد: وجوب شناخت علمی و وجوب تدین. پیروان دیـدگاه نخست با توجه به دو دلیل، مقصود اصـلی از اعتقادات را شـناخت علمی معرفی کردنـد. آن ها معتقـد بودند شـناخت امری اختیاری است، ولی تـدین نتیجـهٔ قهری شـناخت است؛ از سویی، شـناخت در مراتب شـکر منعم قرار می گیرد. گفتنی است، در متن مقاله، هر دو دلیل نقد شد.

پیروان دیـدگاه دوم با تمسک به چهار دلیل، مقصود اصـلی از اعتقادات را تدین و دل سپردن به امور اعتقادی معرفی کردند. آن ها معتقد بودند تدین امری اختیاری است، ولی شناخت این گونه نیست. از سویی نیز مدعی بودند سیرهٔ مسلمانان بر لزوم تدین است نه لزوم شـناخت. که در متن مقاله این دو دلیل، نقد شد. دلیل سوم آن ها دلالت قاعدهٔ دفع ضـرر محتمل بر مقصود اصـلی بودن تدین است، که بـا این دلیـل در مقاله همراهی شـد. آن ها در دلیل چهارم به چهار دسـته از نصوص دینی تمسک جسـتند که دسـتهٔ اول با انتقـاد روبه رو شـد، ولی سـایر نصوص پـذیرفته شـد. بنـابراین در این نوشـتار، بـا قول به واجب اصـلی بودن تـدین در امور اعتقادی همراهی گردید و تدین، مقصود اصلی از اعتقادات معرفی شد.

منابع

منابع

۱. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، (۱۴۰۳ق)، بحر الفوائد، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی.

۲. آمدی، سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفکار فی أصول الدین، به تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.

۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۴۰۰ ق، الأمالی، بیروت، اعلمی، چاپ پنجم.

۴. انصاری، مرتضی، (۱۳۷۹)، فرائد الأصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، اول.

۵. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، به تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، دوم.

۶. برنجکار، رضا، (۱۳۷۵)، «حضور اراده در مبادی عمل»، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۶، صفحات ۳۴۴۵.

۷. ، (۱۳۹۰)، «نقد و بررسـی دیدگاه ابن سـینا و اسپینوزا درباره ضـرورت علیت»، مجله پژوهش های فلسفی کلامی، شماره ۴۷، ص ۳۷–۵۸.

ص: ۸۶

۸. ، (۱۳۸۴)، «اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا»، مجله انجمن معارف اسلامی، شماره چهارم، ص ۴۳-۶۲.

۹. ، (۱۳۹۱)، روش شناسیِ علم کلام، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، اول.

۱۰. جوینی، عبدالملک، (۱۴۲۰ق)، الشامل فی أصول الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول.

۱۱. حائری خراسانی بیارجمندی، شیخ یوسف، (۱۳۸۱ق)، مدارک العروه، نجف، مطبعه النعمان، اول.

۱۲. حرانی، حسن بن علی بن شعبه، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، به تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، دوم.

۱۳. حکیم، سیدمحسن، (۱۴۰۸ق)، حقائق الأصول، قم، کتابفروشی بصیرتی، پنجم.

۱۴. حلبی، ابو الصلاح، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، الهادی.

۱۵. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، به تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چهارم.

۱۶. خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۹ق)، کفایه الأصول، قم، مؤسسه آل البیت(ع)، اول.

۱۷. خمینی، سیدمصطفی، (۱۴۱۸ق)، تحریرات فی الأصول، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،

اول.

۱۸. سبزواری، قطب الدین، (۱۳۷۳)، الخلاصه فی علم الکلام، به کوشش رسول جعفریان، قم، کتاب خانه آیه‌الله مرعشی نجفی، اول.

۱۹. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، (بی تا)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت(ع)، اول.

۲۰. شیخ کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، الکافی، به تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چهارم.

۲۱. سند، محمد، (۱۳۸۵)، الامامه الالهیه، به تحقیق محمد علی بحرالعلوم، تهران، فرمان.

۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، پنجم.

۲۳. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۱۷ق)، نهایه الأفکار، قم، دفتر انتشارات اسلامی، سوم.

۲۴. فیروزآبادی، سید مرتضی، (۱۴۰۰ق)، عنایه الأصول، قم، فیروزآبادی، چهارم.

۲۵. قزوینی، سیدامیرمحمد، (۱۴۲۰ ق)، الآلوسی و التشیع، قم، مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیه، اول.

۲۶. کاشف الغطاء، علی، (۱۴۲۲ق)، النور الساطع فی الفقه النافع، النجف الاشرف، منشورات مؤسسه

کاشف الغطاء العامه.

۲۷. لاریجانی، صادق، (۱۳۸۱)، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، الهیات و حقوق، شماره ۴ و ۵، صفحات ۱۵۵-۱۷۴.

۲۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، دوم.

ص: ۸۷

۲۹. ، (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، به تحقیق و تصحیح سید هاشم رسولی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، دوم.

۳۰. مرعشی نجفی، سیدشهاب الدین، (۱۳۸۰)، القول الرشید فی الاجتهاد و التقلید، به تقریر سیدعادل علوی، قم، کتاب خانه آیه الله مرعشی نجفی.

۳۱. مروج، سیدمحمدجعفر، (۱۴۱۵ق)، منتهی الدرایه، قم، دارالکتاب جزایری.

۳۲. مصطفوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۲ق)، تهذیب الأصول، به تقریر جعفر سبحانی، قم، اسماعیلیان.

۳۳. ، (۱۴۱۵ ق)، أنوارالهدایه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، دوم.

ص: ۸۸

مناسبات امامیه و زیدیه

اشاره

سیداکبر موسوی تنیانی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۰۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۰/۱۸

چکیده

زیدیه و امامیه از دیرینه ترین گروه های اسلامی اند. آگاهی از روابط این دو نحلهٔ اثرگذار، برای شناخت بهتر تاریخ فکریِ تشیع ره گشاست. در این نوشتار سعی شده است، تعامل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و نیز تقابل این دو گروه در دورهٔ غیبت صغرا تا افول آل بویه(دورهٔ اقتدار تشیع در جهان اسلام) بررسی شود. واکاویِ گزارش های تاریخی نشان گر این است که در این دوره، همکاری زیدیان و امامیان در عرصه های گوناگون، روند رو به رشدی داشته است؛ البته به دلیل اختلاف در برخی از مبانی فکری، هم چنان تمایزگذاریِ فرقه ای خویش را در قالب مناظره–های علمی و ردّیه نگاری دنبال کرده اند.

واژگان کلیدی

واژگان کلیدی : امامیه، زیدیه، تعامل اجتماعی، تقابل علمی، تعامل فرهنگی.

۱– . پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث.

ص: ۸۹

درامد

امامیه و زیـدیه، دو گروه اثرگذار شـیعی، هماره در تاریخ اسـلام مطرح بوده اند. نقش آفرینیِ سیاسـی و فکری این دو نحله در پاره ای از زمان ها بارز و انکارناپذیر است. از این رو، ضروری است روابط این دو فرقه با همدیگر تحلیل شود تا با واکاویِ مناسبات این دو گروه ممتاز شـیعی، ضمن بررسی برهه ای از تاریخ فکر امامیه، به نقاط هم گرایی و واگرایی آن ها در آموزه های کلامی دست یابیم. مقالـهٔ پیش رو، در پی پاسـخ به این پرسـش است که: این دو فرقهٔ مهم شـیعه، در محدودهٔ زمانی پس از آغاز غیبت صـغری تا افول آل بویه در چه عرصه هایی و چه نوع تعاملی با یکدیگر داشـته اند؟ این بازهٔ زمانی، نقطهٔ عطفی در تاریخ هر دو گرو به شـمار می رود، چراکه امامیه در این عصر با رویداد غیبت وارد مرحلهٔ جدیدی شد و در اواخر قرن چهارم به اوج تاریخ فکری خویش نایل آمـد. از سوی دیگر، زیـدیان پس از مـدت ها جنگ و گریز در این دوره قدرت سیاسـی یافتند، و در پی آن با بهره گیری از تعالیم برخی گروه های عقل گرا ماننـد معتزله، بیش از پیش در صـدد تقویت پایه های فکری و عقیـدتی خویش برآمدند. نقطهٔ پایانی این موضوعِ از آن جهت اهمیت دارد که با افول قدرت سیاسـی آل بویه در سال ۴۴۷ قمری، به نوعی سیر رو به رشد تشیع، چه از لحاظ سیاسـی و چه از لحاظ علمی و فرهنگی به محاق رفت. به نظر می رسد، در این عصـر آستانهٔ غیبت صغری تا افول امامیه مناسبات دو فرقـهٔ مهم شـیعه، یعنی امامیه و زیـدیه به دلیل پاره ای از اشتراکات افزایش یافته است و در عرصه های اجتماعی، سیاسـی و فرهنگی تعاملاـت خوبی برقرار کرده انـد و در عین حـال، به سـبب اختلاـف در برخی از اصول مـذهبی، تمایزگـذاری فرقه ای خویش را نیز دنبال می کردند.

برای پاسخ به پرسش و اثبات این فرضیه، روابط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی امامیه و زیدیه را در این بازهٔ زمانی بررسی می کنیم.

۱. تعامل اجتماعی و سیاسی

۱۱. پیوندهای خانوادگی

شماری از خاندان های سرشناسِ غالباً علوی تبار این دو فرقه با داشتن روابط نسبی و سببی، ارتباط خانوادگی تنگاتنگی برقرار کرده بودند. وصلت ابو احمد موسوی(پدر سید

ص: ۹۰

مرتضـی) با یکی از نوادگان ناصـر اطروش(امامِ نام دار زیـدیه) پیونـد بین دو خانـدان اصـیل امامیه و زیدیه را فراهم کرد(مروزی، ۱۴۰۹ق: ۱۰۱۱)؛ از این رو، سـید مرتضـی و شـریف رضی، دو تن از علمای برجستهٔ امامیه، به یکی از مهم ترین خاندان های زیدی منسوبنـد و سید مرتضـی در مقدمهٔ الناصـریات از این انتساب با افتخار بسیار یاد کرده است(سـید مرتضـی،۱۴۱۷ق: ۶۲۶۳). گفتنی است، هیـچ دلیل قاطعی وجود ندارد که اجداد مادری سید مرتضـی و سـید رضـی، به امامیه گرویده باشـند. احتمالاً آنان بر مذهب زیدی باقی بوده اند.(۱)

شایـان ذکر اسـت، حسن بن محمـد(م. ۳۶۸ق) معروف به «ناصـر صـغیر» یا «ناصـرک»(مروزی، ۱۴۰۹ق:۱۱؛ ابـن-طقطقی، ۱۴۱۸ق: ۲۸۰)، پدربزرگ سیدین نیز از رجال معتزله بود(ابن مرتضـی، بی تا:۱۲۰). افزون بر این، داعی صـغیر(م.۳۱۶ق)، جانشین اطروش و فرزندش ابن داعی حسنی(م. ۳۶۰ق)، متکلم اعتزال گرا و امام زیـدیان گیلان(هارونی،۱۳۸۷: ۶۴۷۴)، پدربزرگ و دایی فاطمه بنت حسن هستند(رازی،۱۴۰۹ق:۸۳)؛ از این رو، بعیـد نیست رویکرد اعتزالی سیـد مرتضـی، از منسوبان زیـدی و معتزلی اش ناشـی شده باشد. به هر روی، این دو خاندانِ ریشه دار امامی و زیدی روابط خاندانی عمیقی داشـته اند. علاوه بر خاندان مادریِ سیـد مرتضی و سیـد رضـی، برخی از تبار پـدری وی نیز پیرو مـذهب زیـدیه بوده انـد(یمانی، ۱۴۱۹ق:۸۰۸۱). ظاهراً خانوادهٔ همسر سـید رضی نیز زیدی مذهب بودند(ابن طقطقی، ۱۴۱۸ق: ۱۷۶،۲۵۰).

در میان خانـدان ذی نفوذ «آل زباره» که در نیشابور دارای جایگاه والایی بودنـد (ابن فندق،۱۴۱۰ق،۲: ۴۹۲۵۲۳)، امامیان و زیدیان پیونـد نزدیکی داشـته انـد. ابومحمد یحیی علوی، متکلم امامیه و شخصـیت متنفذ سیاسـی نیشابور، از تبار این خاندان است(طوسـی، ۱۴۱۷ق:۲۶۴)؛ همان کسی که شیخ صدوق در سفر به نیشابور در منزل وی اسکان یافت و بعضی از مجالس امالی خویش را در آن جا برگزار کرد(صدوق،۱۴۱۷ق:۷۰۶). در حالی که پـدر وی زیدی-مذهب بود، در نیشابور قیام کرد و به نام خود خطبه خواند(ابن فندق،۱۴۱۰ق،۲: ۴۹۵).

۱- . تنها ابن اسـفندیار (متوفی قرن هفتم) از امامی مذهب بودن ابوالحسـین احمد، پسـر ناصـر اطروش و جدّ مادری مرتضی و رضی گفته است؛ مطلبی که هیـچ یک از انساب نگاران و تاریـخ نویسان بـدان اشاره ای نکرده انـد؛ از این رو، بعید است ابوالحسـین پیرو امامیه باشد، با توجه به این که وی همواره سردار سپاه اطروش بود و پس از پدر نیز در امور سیاسی حکومت علویان طبرستان، نقش آفرین بود. افزون بر این، داعی صـغیر زیدی جانشـین ناصـر نیز همسـر دختر احمدبن ناصر اطروش بود. البته ابو الحسن، فرزند دیگر ناصـر اطروش، از پیروان مـذهب امـامیه بود و بـا پـدرش اختلاـف داشت؛ و حـتی بـا سـرودن اشـعاری او را هجو کرد و احتمالاًـ ابن اسـفندیار بین اسامی آن دو برادر دچار اشـتباه شـد. بنابراین، به احتمال فراوان اجـداد مادری سـید مرتضـی، همگی بر مذهب زیدی بوده اند (ابن اسفندیار، ۱۳۸۹: ۹۷، ۹۸؛ ابن عنبه، ۱۳۸۰ق: ۳۰۹).

ص: ۹۱

در میان خانـدان سادات هارونی نیز عـده ای به امامیه و برخی به زیـدیه گرایش داشـته اند. حسـین بن هارون و فرزندش عبدالعظیم، پیرو مذهب امامیه بودند(مروزی،۱۴۰۹ق:۱۴۳)؛ در حـالی که دو تن از فرزنـدان دیگرش به نام های مؤیـد بالله هارونی(م. ۴۱۱ق) و ابوطالب هارونی(م. ۴۲۴ق) به سوی زیـدیه گرویـده بودند و در تقویت تعالیم زیدی آثار مهمی تألیف کردند. با توجه به موارد یاد شـده می توان دریافت، امامیان و زیدیان در حیطهٔ خانوادگی ارتباط تنگاتنگی داشـته اند، به گونه ای که هر یک از این خاندان ها، شخصـیت های اثرگذار هر دو مذهب را در خود جای داده بود. جالب این که، غیر از بحث های علمی هیچ گونه تنش اجتماعی در میان آنان گزارش نشده است.

۲۱. همکاری در عرصهٔ سیاسی

اوج همکاری سیاسی امامیه و زیدیه در دولت زیدی مذهب آل بویه(۱) قابل مشاهده است. آنان در این دولت در دو حوزهٔ سیاسی فرهنگی و سیاسـی اجتمـاعی تعامل درخور توجهی داشـته انـد. حکومت داری آنان به نوعی مورد رضایت شـیعیان امامی واقع شـده بود. علمای امامیه با توجه به فضای فراهم شده از سوی بویهیان، از همکاری با امرا و وزرای بویهی اسـتقبال کردند. شـیخ صدوق از عالمـان نام دار امامیه در ری در دربار رکن الدولـهٔ بویهی حضور یافت. با وجود این که صـدوق به طیف نص گرایان امامیه وابسـته بود، بویهیان زیدی معتزلی در ری از او استقبال و

۱- . در تشـیع آل بـویه هیـچ اختلافـی نیسـت، ولی در نـوع تشیع آنـان بیـن برخی از محققـان اختلاف نظر وجـود دارد. جمعی از مستشرقان مانند: اشپولر، فرای و آربری بر تشیع امامی آنان پافشاری کرده اند و عده ای از پژوهش گران مانند رسول جعفریان نیز با شواهـد نه چنـدان قوی، با آن ها هم نظر گشـته انـد؛ در مقابل، برخی از نویسـندگان از زیـدی بودن ابتـدایی آل بویه و تشـیع امامیِ پسـینی آنـان سـخن به میان آورده انـد. در راسـتای تأییـد نظریه این عـده می توان گفت، دست کم نسل اول آل بویه، یعنی برادران مؤسـس دولت بویهی (رکن الـدوله، عماد الـدوله و معزالـدوله) پیرو مـذهب زیـدیه بوده اند، چون عمادالدوله جزء سـرداران ناصر اطروش بوده است و نیز این سه برادر در زمره فرمانـدهان حسن بن قاسم (داعی صـغیر)، آخرین حاکم علویان طبرسـتان، قرار داشـته اند. شاهد دیگر آن که، معزالدوله بویهی پس از بحث و گفت وگو با برخی از علمای امامیه، به صراحت به امامت ابن داعی علوی، از رهبران زیـدیه، اعتراف می کنـد و از سوی دیگر، رکن الـدوله ضـمن پذیرش امامت ابن داعی علوی، از عدم مساعدت به وی در گیلان و دیلم عذر می خواهد. افزون بر این، بویهیان پس از به دست گرفتن زمام امور در بغداد بنا داشتند یکی از علویان را به جای خلیفه عباسـی بر مسند خلافت بنشانند که این امر با دیدگاه زیدی بودن آنان سازگار است. علاوه بر این، باید تأکید شود هیچ گونه دلیـل صـریحی مبنی بر تغییر مـذهب برادران بویهی از زیـدیه به امـامیه در دست نیست. البته برخی، از گرامی داشت آل بویه درباره شعائر شـیعی ماننـد: عزادرای در عاشورا، جشن غدیر، لعن خلفا و... نیز سـخن میان آورده اند. دانسـته است، زیدیه نیز مانند امامیه به این شعائر اهمیت می داده است. اما نسل دوم بویهیان به امامیه روی گردان شدند (برای آگاهی بیشتر نک: هارونی، ۱۳۸۷: ۶۵، ۶۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۱۶: ۱۱۶؛ جعفریان، ۱۳۹۰: ۳۷۶،۳۷۵).

ص: ۹۲

فضـای خوبی برای اظهار نظر علمی برای وی فراهم کردنـد. شـیخ صـدوق نیز در این وضـعیت مناسب، با برگزاری مجالس علمی به طرح مبـانی معـارف امامیه و دفاع از آن دست یازیـد(نجاشـی،۱۴۰۷ق: ۳۹۲). حسـین بن علی بن بـابویه، برادر شـیخ صـدوق نیز در جرگۀ علمای دربار بویهیان ری قرار داشـته و از سوی صاحب بن عباد زیدی معتزلی، مورد احترام و اکرام بوده است. حتی وی یکی از آثـار خـویش را بـه این وزیر آل بـویه تقـدیم داشت(ابن حجر،۱۳۹۰ق، ۲: ۳۰۶). سـایر دانشـمندان امـامیه نیز روابط تنگاتنگی با صاحب بن عباد برقرار کرده بودند(همان:۲۴۲).

در دیوان نقابت نیز امامیان و زیـدیان همکاری نزدیکی داشـته انـد. زعامت نقابت طالبیان همواره بین سادات امامی مـذهب و زیدی مـذهب می چرخید؛ از این رو، طبیعی بود دو فرقۀ امامیه و زیدیه در این زمینه با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. البته در پی این روابط، احساس قرابتشان نیز تقویت می شـد. ابو عبـدالله محمـد بن حسن، معروف به ابن داعی(دایی مادر سـید مرتضـی) از امامان زیدیه در سال ۳۴۶ قمری بنا به پیشـنهاد و اصـرار علویان بغـداد از سوی معزالدوله بویهی به این سـمت گمارده شد(هارونی،۱۳۸۷: ۶۸). باید توجه داشت، در این انتخاب همـۀ سادات بغداد چه امامیه و چه زیدیه نقش بسـزایی داشـتند، که این موضوع از هم دلی و هم نظریِ آنـان در انتخـاب نقیب-النقبا حکایت دارد. ابن داعی پس از بر عهـده گرفتن منصب نقابت، ابو احمـد موسویِ(پـدر سـید مرتضـی) امامی مذهب را به نقابت واسط منصوب کرد(همان:۶۹). ابو احمد موسوی نیز در اقدامی وحدت افزا، با سرودن اشعاری، او را فردی فاضل و شایستۀ جایگاه نقابت معرفی کرد(جشمی،۱۴۰۶ق: ۳۷۳).

۳۱. همکاری در عرصه های اجتماعی

پیروان این دو مـذهب در عرصـۀ اجتمـاعی نیز همکاری می کردنـد و امیران بویهی در این زمینه نقش برجسـته ای داشـته انـد؛ برای مثال، صاحب بن عباد، وزیر زیدی مذهب آل بویه، در رفع نیازهای شـهر امامی نشـین قم، توجه ویژه ای داشته است. نویسندۀ تاریخ قم در این بـاره می نویسـد: «بعضـی از ایادی و نعم مولانا صاحب الجلیل کافی الکفاه که در حق اهالی و متوطنان و ساکنان بلـدۀ قم که شـهر من است بر سبیـل عمـوم فرمـوده است، و در حـق سـایر بلاـد بر وجه خصوص»(قمی، ۱۳۸۵: ۸). صـاحب بن عبـاد با انجام کارهـای عمرانی و فرهنگی، از قبیل آب رسانی به برخی از نواحی قم و ساختن کتاب خانـۀ مملو از کتاب در آن شـهر، در عمران و آبـادی آن دیار همت گماشت(همان:۱۱)؛ از این رو، نزد اهـالی قم محبـوبیت فزاینـده ای داشـته و حسن بن محمـد اشـعری قمی(م. ۳۷۸ق) پس از تمجید فراوان از او، کتاب تاریخ قم را به وی

ص: ۹۳

تقدیم کرده است(همان:۱۹). رکن الدوله بویهی در حملهٔ سنیان اصفهان به قم به دلیل سبّ خلفا به حمایت از اهالی قم برخاست و اصفهانی های مهاجم را مجازات کرد(ابن کثیر، ۱۴۰۸ق،۱۱: ۲۶۱). تعداد اندکی از زیدیان در کنار مردم قم، که غالباً امامی مذهب بودند، زندگی می کردند(همان:۶۳۲) و حتی برخی از آنان با امامان زیدیِ یمن در ارتباط بودند(هادی الی الحق،۱۴۲۱ق:۵۵۰). موارد یاد شده، نشان گر تعامل و همکاری سازندهٔ این دو گروه در مسائل اجتماعی است.

۴۱. همکاری در برابر مخالفان تشیع

در جهان اسلامِ آن روزگار، آموزه ها و باور داشت های زیدیان نیز مانند امامیان مورد انتقاد مخالفان قرار داشت. بسیاری از علمای اهل سنت، زیدیه را مانند امامیه فرقه ای مبتدعه می پنداشتند(سمعانی،۱۴۰۸ق،۳: ۱۸۸). ابن بطه عکبری(م.۳۸۷ق)، از علمای اهل حدیث عراق، زیدیان را همانند امامیه خارج از دین اسلام و رهبرانشان را ائمهٔ ضلال و پیش گام در کفر معرفی می کند(ابن بطه، ۱۴۳۲ ق: ۲۷۹۲۸۸). او در کتاب دیگرش الابانه نیز زیدیه و امامیه را در زمرهٔ اهل اهواء برشمرده است(ابن بطه،۱۴۲۹ق،۱: ۲۵۵۲۵۷). از همین رو، در تنش های اجتماعی نیز گروه های مخالف شیعه، با زیدیه و امامیه برخوردی یک سان داشتند؛ مثلاً در سال ۴۰۷ قمری، اهل سنتِ واسط(شهری که ابواحمد مدتی نقیب آن بود) در حمله به محله های شیعه نشین و ویران کردن خانه هایشان، هیچ تمایزی بین امامیان و زیدیان قائل نشدند(ابن جوزی،۱۴۱۲ق، ۱۵: ۱۲۰).

بی تردید، وجود دشمن مشترک، به ویژه تنگ نظریِ مخالفان علیه شیعه(زیدیه و امامیه)، از عوامل مؤثر هم گرایی این دو فرقه در جامعهٔ اسلامی بوده است تا با این هم بستگی اجتماعی در برابر فشارهای گروه های مخالف، در جبهه ای واحد مقاومت کنند؛ از این رو، آنان در کشمکش های اجتماعی هماره در کنار هم بوده اند. برای نمونه، ترکان سنی مذهب بغداد در سال ۳۶۳ قمری به رهبری سبکتکین ترک، علیه عزالدوله بویهی شورش کردند که به گزارش تاریخ نویسان آن عصر، شیعیان بغداد(امامیه و زیدیه) قاطعانه به حمایت بویهیان برخاستند(ابن جوزی،۱۴۱۲ق، ۱۴: ۲۲۶۲۲۷).

یکی از ویژگی های بارز زیدیان جارودی، دشمنی با خلفای نخستین بوده است و امامیان نیز در این ویژگی با زیدیان اشتراک نظر داشتند. این اعتقاد مشترک در پاره ای از زمان ها موجب هم نظری این دو گروه در عرصهٔ اجتماعی شده است؛ برای مثال ابن عقده، محدث پر آوازهٔ زیدیه

ص: ۹۴

در مسجد براثای بغداد پایگاه امامیه و مرکز بدگویی به دشمنان اهل بیت(ع) (خطیب،۱۴۱۷ق،۸: ۱۷) به نقل مثالب صحابه برای شیعیان می پرداخت(ذهبی،۱۴۱۳ق، ۱۵: ۳۵۴). هم چنین آزادی شیعیان در برگزاری شعائر مذهبی، از قبیل سوگواری عاشورا و جشن غدیر و نیز برائت علنی از مخالفان اهل بیت، از سوی امیران زیدی مذهب آل بویه(ابن جوزی،۱۴۱۲ق، ۱۴: ۱۵۱ ۱۵۰،۱۴۰) در هم گراییِ میان شیعیان زیدی و امامی بی تأثیر نبوده است.

۲. تعامل علمی و فرهنگی

۱۲. داد و ستد میراث حدیثی

۱۲. داد و ستد میراث حدیثی

از آن جا که میراث معرفتی و عقیدتی و نیز مبانی فکری زیدیه و امامیه برگرفته از اهل بیت (ع) است، این دو گروه ناگزیر به همکاری و تعامل علمی بودند؛ به بیانی دیگر، امامانِ امامیه یکی عوامل مهم این تعامل بوده اند. زیدیان هرچند به امامت امامان اثنی عشر غیر از امام علی و امام حسن و امام حسین(ع) باورمند نبوده اند، ولی جایگاه علمی امامان امامیه را هیچ گاه انکار نکرده و مرجعیت علمی آنان را می پذیرفتند و حتی برخی از رهبرانشان نزد ائمهٔ امامیه تلمذ کرده اند؛ برای نمونه، یحیی بن عبد الله محض (امام زیدیه) از شاگردان امام جعفر صادق(ع) است(طوسی،۱۴۱۵ق: ۳۲۱؛ اصفهانی، ۱۳۸۵ق: ۳۰۸۳۰۹). برخی از نویسندگان، ناصر اطروش(م.۳۰۴ق)، امام زیدیه را نیز از اصحاب امام هادی و امام حسن عسکری(ع) معرفی کرده اند(طوسی،۱۴۱۵ق: ۳۸۵؛ ابن اسفندیار،۱۳۸۹:۹۸). پدر اطروش نیز در زمرهٔ اصحاب امام جواد(ع) بود(طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۷۶). ابن داود حلی در کتاب رجال بیش از ۲۵ نفر از راویان زیدی را نام می برد که از طریق آنان بسیاری از روایات ائمه در منابع امامیه ورود پیدا کرده(ابن داود،۱۳۹۲ق: ۲۹۱). افزون بر این، در منابع زیدیه بسیاری از روایات از امامان اختصاصیِ امامیه، همچون روایات امام سجاد، امام باقر، امام صادق و امام کاظم(ع) در موضوعات گوناگون انتشار یافته است؛ حتی برخی از عالمان زیدی به نقل احادیث مرسل از ائمه امامیه ابایی نداشتند(اطروش،۱۴۲۳ق: ۵۵).

به دلیل میراث مشترک حدیثی است که در مجالس علمیِ بزرگان زیدی، منقولات راویان امامی خوانده و دربارهٔ شخصیت آنان بحث و گفت وگو می شد(غضائری،۱۳۹۹ق: ۹۹۱۰۰). زیدیان روایاتی را به نقل از محدثان امامی، مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی و ابن ابی عمیر، در منابع روایی خود ذکر کرده اند(اطروش، ۱۴۱۸ق: ۷۵). عالمان زیدی نه تنها با طیف معتدل امامیه، بلکه با جریان غلو گرای امامیه نیز کم و بیش مراودهٔ علمی داشتند؛ مانند

ص: ۹۵

ارتباط ابن عقده با خصیبی(نک: ابن حجر،۱۳۹۰ق، ۲: ۲۷۹). برخی از شخصیت ها در داد و ستد علمی میان دو این فرقه، بیشترین نقش آفرینی را داشته اند. یکی از این افراد، محدث شهیر شیعه احمد بن محمد بن سعید، معروف به ابن عقده جارودی کوفی(م.۳۳۳ق) است که اصحاب امامیه با وی حشر و نشر داشته و ضمن ستایش از ایشان (نجاشی،۱۴۰۷ق:۹۴)، نزد او حدیث نیز فرا گرفته اند(طوسی،۱۴۱۵ق: ۴۲۴؛ ابن شهرآشوب، ۱۳۸۰ق: ۶۶)؛ لذا احادیث فراوانی در موضوعات گوناگون از طریق او در منابع روایی امامی آمده است(صدوق،۱۴۰۳ ق: ۲۰۳؛ نعمانی،۱۴۲۲ق: ۷۲،۶۲،۵۹،۴۲ و...؛ طوسی،۱۳۶۴: ۵۹۰،۴۶۴،۱۶۸ و...). فهرست نگاران امامی نیز از طریق ابن عقده به بسیاری از تألیفات امامیان نخستین دست پیدا کرده اند(طوسی،۱۴۱۷ق: ۹۷، ۱۴۴، ۱۳۰،۱۲۳، ۱۵۹، ۱۶۱ و...). هارون بن موسی تلعکبری(م. ۳۸۵ق)، محدث برجستهٔ امامیه نیز یکی از حلقه های اتصال زیدیه و امامیه است. او با فراگیری حدیث نزد ابن عقده جارودی و ابن بقال زیدی، ارتباط علمی بین زیدیه و امامیه را حفظ کرد(طوسی، ۱۴۱۵ق :۴۰۹، ۴۳۲۴۳۳). هم چنین ابوالمفضل شیبانی(م.۳۸۷ق)، راویِ نام آور شیعه و شاگرد کلینی(م.۳۲۹ق) که منابع امامیه و زیدیه مشحون از روایات اوست(طوسی،۱۳۶۴، ۱۰: ۲۳؛ شجری،۱۴۲۹ق: ۹۸، ۲۲۸، ۴۷۵ و...؛ همو،۱۴۲۲ق،۱: ۱۲، ۳۳، ۴۱، ۶۳ و...)، نقش مهمی در مراودات علمی آن دو فرقه داشته است. محمدبن علی بن خلف العطار نیز از جملهٔ این افراد است که روایات فراوانی از طریق وی در آثار حدیثی امامیه راه پیدا کرد(صدوق، بی تا: ۱۸۴؛ همو،۱۴۱۷ق:۱۳۴، ۱۳۵، ۳۰۵؛ همو،۱۳۷۹ق: ۱۳۲،۱۲۵). علاوه بر اینان، روایات افرادی چون ناصر اطروش نیز کم و بیش در منابع امامیان یافت می شود(صدوق،۱۴۱۷ق:۹۴؛ همو،۱۳۷۹ق:۲۸۷۲۸۸؛ ابن شهرآشوب،۱۳۷۶ ق، ۳: ۳۳۴؛ طبری،۱۴۲۰ق:۲۶۲۷). از سوی دیگر، منقولات عالمان امامی، مانند شیخ صدوق و ابن عبدک جرجانی نیز در مجامیع زیدیان ورود پیدا کرده است(هارونی،۱۴۲۲ق:۸۹، ۹۹، ۲۰۶، ۲۳۲، ۲۳۰،۲۲۲و...؛ جشمی،۱۴۲۱ق:۱۷۶).

امامیان نیز ارتباط علمی با زیدیان را اهمیت می دادند؛ از این روست که ابن جنید اسکافی در سفر به نیشابور به استماع حدیث از زیدیان توجه نشان داد(طوسی، بی تا: ۲۵۹۲۶۰). برخی از امامیان در این زمینه به شکل افراطی سعی داشتند خود را به زیدیان نزدیک کنند. ابن برنیه، عالم امامیه و نوادهٔ دختریِ نایب دوم ، به سبب معاشرتش با ابوحسین بن شیبه علوی زیدی کتابی برای وی تألیف کرد و در این کتاب با استدلال به حدیثی و با احتساب زید-بن علی، تعداد امامان را سیزده تن برشمرد(نجاشی، ۱۴۰۷ق:۴۴۰).

ص: ۹۶

گفتنی است، زیـدیه و امـامیه در انتشـار و حفظ آثار مهمی چون: صـحیفه سـجادیه (ابن مؤیـدبالله، ۱۴۲۱ق،۱: ۲۹۶ و۲: ۷۰۸،۷۴۹)، صحیفهٔ الرضا(ع)(همان:۱: ۲۹۶؛ مؤیدی،۱۴۲۲ق،۱: ۵۹۴۵۹۵)، نهج البلاغه(مؤیدی،۱۴۲۲ق۱: ۵۷۲،۵۶۴) و تفسیر ابی الجـارود از امام باقر(ع)(تهرانی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۲۵۱؛ وجیه، ۱۴۲۰ق: ۴۳۶) اهتمام ویژه ای داشته اند.

۲۲. توجه به دست آوردهای علمیِ یکدیگر

تبادلات فرهنگی زیـدیان و امامیان به حـدیث اختصاص نـداشت، بلکه فرهیختگان این دو فرقه به آرا و انـدیشه، و نیز به محصولات علمی یکـدیگر توجه نشان می دادند. ابوطالب هارونی(م.۴۲۴ق) در دفـاع از مسئلهٔ «امـامت»، از نظریات هشام بن حکم و هشام بن سـالم در کتـاب الـدعامه فی الامامه بهره برده است(هارونی،۱۹۸۶: ۲۷). مؤیـد بالله هارونی(م.۴۱۱ق) نیز آثـار ابـن قبـه رازی و ابن عبدك جرجانی ، دو متکلم برجستهٔ امامیه در نقد اسـماعیلیه را سودمند تشـخیص داده و حتی در این زمینه آنان را اسـلاف خویش معرفی می کنـد(مؤیـد بـالله، بی تا: ۱۳). ظـاهراً برخی از کتـاب-هـای محمـد بن جریر طبری امـامی نیز مورد اسـتفادهٔ زیـدیان بوده است(وزیر،۱۴۱۵ ق: ۶۹)؛ افزون بر ایـن، جایگـاه و شخصـیت علمی بعضـی از دانشـمندان امـامی نیز مـورد تمجیـد عالمـان زیـدی بود(بستی،۱۴۲۱ق: ۱۶۶؛ ابن فندق،۱۴۱۰ق،۲: ۴۹۸).

از سوی دیگر، علمـای امامیه نیز تولیـدات علمی نویسـندگان زیـدی را از نظر دور نگاه نمی داشـتند؛ مثلاً در عرصـهٔ دانش رجال به دلیل منابع مشترك روایی، رجال شـناسان امامی از آرای دانشـیان زیدی در این زمینه استفاده می کردند (ابن غضائری،۱۴۲۲ق: ۱۳؛ حلی،۱۴۱۷ق:۹۴، ۱۰۹، ۱۹۸). شـیخ طوسی ضمن ستایش از کتاب رجالی ابن عقده جارودی دربارهٔ اصحاب امام صادق(ع)، از آن در تـدوین کتـاب الرجال خویش بهره برده است(طوسـی،۱۴۱۵ق: ۱۷). پیش از وی نیز ابـن نـوح سـیرافی بر آن اثر شـرحی نوشـته بود(طوسی،۱۴۱۷ق: ۸۴). در راستای این تعامل فرهنگی، سید مرتضی نیز کتاب الناصریات را در شرح فقه ناصر اطروش نگاشت.

عالمان امامیه برای گرم نگه داشـتن این ارتباط علمی و فرهنگی و تقویت آن، گام های مهمی برداشتند. آنان در تجلیل از شخصیت و اقـدامات برخی از رهبران زیـدی آثـاری را تـألیف کردنـد، کـه می تـوان کتـاب زیـدبن علی شـیخ صـدوق(م.۳۸۱ق) (نجاشی، ۱۴۰۷ق:۳۹۰)، کتاب اخبار زیـد محمـد بن زکریا غلابی(م.۲۹۸ق) (همان:۳۴۶) و کتـاب هـای اخبار صاحب فـخ و اخبار یحیی بن عبـدالله بن حسن، ابو الحسن جوانی(همان:۲۶۲) را نام برد. در این راسـتا، بعضـی از نویسـندگان امامیه و زیدیه نیز برخی از تألیفات خود را به سلاطین و امرای زیدی و امامی اهدا

ص: ۹۷

کردند. شیخ صدوق کتاب عیون اخبار الرضا(تهرانی،۱۴۰۳، ۱۵: ۳۷۵) و برادرش حسین بن علی بن بابویه کتاب التوحید و نفی التشبیه (ابن حجر،۱۳۹۰ق،۲: ۳۰۶) و حسن بن محمد قمی کتاب تاریخ قم(قمی، ۱۳۸۵: ۱۹) را به صاحب بن عباد، وزیر زیدی مذهب آل بویه اهدا کرده اند. ابن جنید، از علمای امامیه نیز در پاسخ به برخی پرسش های معزالدوله بویهی کتاب جوابات معزالدوله را نگاشت(نجاشی،۱۴۰۷ق: ۳۸۸). از سوی دیگر، ابوالفرج اصفهانی زیدی(م.۳۵۶ق) نیز کتاب الاغانی را به سیف الدوله حمدانی، امیر امامی مذهب حلب تقدیم کرده است(حموی،۱۴۰۰ق: ۹۷۹۸).

۳. تقابل علمی

اشاره

با وجود همکاری ها و تعاملات مثبت و سازندۀ زیدیان و امامیان در عرصۀ اجتماعی و فرهنگی، آنان در برخی از حوزه های علمی به رویارویی یکدیگر رفته و در این حوزه بسیار به ردّ و نقد هم دیگر می پرداختند. این کشمکش های علمی، ریشه در دوران حضور داشت؛ البته برخی از خلفای عباسی آن عصر نیز سعی داشتند آتش اختلافات این دو فرقه را روشن نگه دارند(طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۵۳۰۵۳۷). حجم انتقادهای زیدیه از امامیه، از لحاظ کمّی و کیفی بیشتر بوده است.

دانسته است که کلام و آرای عقیدتی زیدیان مدت ها پس از پایه گذاری کلام امامیه، تبیین، نظریه پردازی و سپس تدوین شد. به نظر می رسد، زیدیان در ابتدای پایه گذاری کلامی شان به سبب میراث مشترک معرفتی(احادیث اهل-بیت(ع))، در بعضی از مسائل غیر از مسئلۀ امامت با امامیان هم فکر و هم سو بودند(ذهبی،۱۳۸۲ق،۲: ۹۳) و حتی قاسم رسی نیز مانند برخی از اصحاب امامیه متهم به تشبیه شد(اصفهانی، ۱۳۸۵ق: ۳۶۸)، ولی به تدریج از امامیان فاصله گرفته و در دامان جریان های رقیب امامیه (مانند معتزله) افتادند. شاید بتوان دلایلی برای این روی گردانی و جدایی یافت:

یکم: عدم حمایت صریح و قاطع امامیان از قیام های زیدیه و هم چنین اختلاف آن ها در موضوع «امامت»، عالمان زیدی را مجبور کرد در قرن سوم برای سر و سامان دادن و هویت بخشی مذهبی خویش اقدام کنند. اینان در زمینۀ استقلال و هویت سازی مذهبی آثاری را به رشتۀ تحریر درآوردند، تا در عرصۀ دینی، سیاسی و حتی اجتماعی گروهی ممتاز از امامیه شناخته شوند. قاسم رسی(م. ۲۴۶ق) و نوادۀ وی هادی الی الحق(م.۲۹۸ق)، از عالمان برجستۀ زیدیه، نقش مهمی در این زمینه ایفا کردند. طبیعی است، در برهه ای که زیدیان برای

ص: ۹۸

هویت سازی خود تلاش می کردند، در نقد و ردّ سایر جریانات رقیب مانند امامیه از هیچ کوششی فرو گذار نکنند(وجیه، ۱۴۲۰ق:۱۱۰۳۱۱۱۰)، چراکه امامیه به رغم خاستگاه مشترک و اشتراکات فراوان عقیدتی با زیدیه، اختلافاتی نیز (به ویژه در مباحث امامت) با آن ها داشته اند. رسالهٔ الرد علی الرافضه قاسم رسی را می توان در این راستا ارزیابی کرد(رسی،۱۴۲۲ق، ۱: ۵۱۵۵۳۰). رسی در این اثر به چالش برانگیزترین مسئله میان زیدیه و امامیه، یعنی موضوع «امامت» پرداخته و تلاش کرده با ردّ دیدگاه امامیه، نظرگاه متمایز زیدیان را در این باره تبیین کند(همان).

دوم: تندرویِ گروه های غلوگرا امامی، زیدیان را به این تمایزگذاری واداشت تا بدین گونه دامن خویش را از برخی اتهامات گروه های افراطیِ امامیه دور نگه دارند؛ تا جایی که قاسم رسی از نظریه پردازان اولیه زیدیه در ردّ امامیان غالی کتابی با عنوان الرد علی الروافض من اهل الغلو نگاشت(وجیه،۱۴۲۰ق:۷۶۱). می توان گفت، رشد غالی-گری در بستر امامیه به نوعی زیدیان را به بسیاری از عقاید امامیه بدبین ساخت؛ از همین رو، برخی از علمای متأخر زیدیه با وجود پذیرش تفکیک عقاید امامیان از غلات، مفوضه و گروه های باطنی گرا و تأکید بر مسلمان بودن امامیان، اندیشهٔ امامیه را دهلیز باطنی گری معرفی کرده اند(دیلمی، ۲۰۰۵: ۲).

رفته رفته و به مرور زمان، اختلاف فکری و عقیدتی میان این دو گروه فزون تر و عمیق تر شد. آنان هر چه به سبب برخی اختلافات، از جمله موضوع غلو، از امامیان فاصله می گرفتند همان اندازه به عقل گرایان معتزلی نزدیک می شدند. شاید بتوان حمایت رهبران معتزلی از قیام های امامان زیدی در قرون دوم و سوم را دلیل گرایش زیدیه به معتزله دانست. شایان ذکر است، رهبران نخستین زیدیه مانند قاسم رسی در برابر بعضی تعالیم معتزلیان موضع گیری می کردند(هارونی،۱۳۸۷: ۳۴). پس از وی در زمان هادی الی الحق نزدیکی به معتزلیان روند رو به رشدی به خود گرفت(عارف،۱۴۰۷ق:۷۰)؛ البته معتزلیان هم برای پررنگ جلوه دادن اختلافات و شکاف هر چه بیشتر میان امامیه و زیدیه تلاش می کردند(قاضی عبدالجبار،بی تا، ۲: ۵۳۵).

به هر روی، این اختلاف دیدگاه های امامیه با زیدیه در دوران غیبت صغری وارد مرحلهٔ جدیدی شد و پس از آن نیز ادامه یافت، زیرا امامیه در این عصر از نعمت حضور امام محروم شدند و این امر فضای مناسبی را برای زیدیان فراهم کرد تا علیه مبانی اعتقادی امامیان موضع گیری کنند. البته امامیان نیز در برابر این برخوردها، به دفاع از مبانی فکری خویش می پرداختند. هرچند عده ای از امامیان سعی داشتند نقاط مشترک را برجسته کنند، ولی برخی

ص: ۹۹

زیـدیان در برابر این تلاش ها مقاومت می کردند(طبری زیدی،۱۴۲۲ق:۷۳)، به گونه ای که در کتـاب هایشان نام امامیه را در کنار نواصب و حشویه ذکر می کردنـد(ابن قاسم، ۱۴۲۳ق: ۱۱۵؛ طبری زیدی،۱۴۲۱ق: ۴۲، ۲۷۵). مجادله ها و کشمکش های علمی در این بـازهٔ زمـانی به قـدری اوج گرفته بود که بین فرهیختگان ضـرب المثل شـده بود(توحیـدی،۱۴۲۴ق:۲۸۲)؛ حتی شـعرای زیدی و امامی نیز تحت تأثیر این اختلاف نظرها به هجو تعالیم مذهبی هم دیگر روی آوردند(بغدادی، ۱۴۱۵ق:۷۷).

مسئله «امامت» محور بسیاری از این منازعه ها بود. عالمان نام دارِ هریک از این دو گروه سهم بیشتری در این درگیری ها داشته اند، در حالی که از درگیری اجتماعی توده ها گزارشـی در دست نیست. انـدیشوران زیـدی و امامی، علاوه بر گفت وگو و مناظره های رو در رو(مامطیری،۱۴۳۰ق: ۴۲۹) در عرصهٔ ردیه نویسی علیه هم دیگر نیز فعال بوده اند.

۱۳. ردّیه نگاری زیدیان علیه امامیه

محمد بن قاسم رسی(م.۲۷۹ق) یکی از نخستین کسانی است که در کتاب کلامی اصول التسـعه به طور گذرا آرای امامیه در مبحث امامت را به گونه ای انتقادآمیز مطرح کرده است(ابن قاسم، ۱۴۲۳ق: ۱۱۵۱۱۶). پس از وی هادی الی الحق یمنی، مؤسس حکومت زیـدیان یمن و از ائمـهٔ ممتـاز زیـدی که گرایش اعتزالی داشت، در ردّ اعتقـاد امـامیه کتـاب الرد علی الامامیه را تألیف کرد(یمانی، ۱۴۱۹ق: ۱۰۸). شایـد بتوان هادی الی الحق را آغازگر اصـلی مجادله های علمی بین امامیه و زیدیه در این بازهٔ زمانی برشـمرد. پس از او فرزندش، مرتضـی لدین الله(م.۳۱۰ق) کتـاب الرد علی الروافض را علیه امامیان نگاشت(وجیه،۱۴۲۰ق:۱۰۱۴). احمد بن موسی طبری(م.۳۴۰ق)، از شـاگردان هـادی الی الحق نیز در کتـاب المنیر علی مـذهب الامـام الهـادی پـاره ای از آموزه هـای امـامیه، مانند خلقت نوری پیامبر(ص) و امام علی(ع) را به چالش کشیـد(طبری زیدی،۱۴۲۱ق:۱۳۶۱۳۹،۴۳). او در این اثر، اتهامات بی اساسی را که بعضـی از آن–ها از غلات شیعه نشئت گرفته بود، متوجه امامیه کرد(طبری زیدی،۱۴۲۱ق:۴۲، ۴۴، ۴۵، ۱۲۸، ۱۳۹، ۲۷۵). گفتنی است، طبریِ یادشـده در یمن بـا برخی از امـامی مـذهبان در بـارهٔ موضوعـاتی چون امـامت و علم امـام منـاظراتی داشـته است(طبری زیدی،۱۴۲۲ق: ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۶۵، ۶۶، ۷۳، ۷۴).

حسـین بن قاسم عیانی(م.۴۰۴ق) یکی دیگر از امامـان زیـدی یمن نیز در یکی از رسائـل کلاـمی اش، اندیشـهٔ امـامت و نیز برخی از صفات امام از دیدگاه امامیه را نقد کرده است

ص: ۱۰۰

(عیانی،۱۴۲۴ق: ۲۴۳۲۴۷). با توجه به ارتباطاتی که امامان زیدی یمن با عراق داشتند، احتمال دارد آنان بیشتر آرا و عقاید امامیه را از عراق به دست آورده باشند؛ هرچند بعید نیست از طریق امامی مذهبان ساکن یمن به اندیشه های اعتقادی امامیه آگاهی یافته باشند(طبری زیدی،۱۴۲۲ق:۲۹،۳۰). ابو زید علوی(م.۳۲۶ق)، از متکلمان بنام زیدیان در ری با نگاشتن کتاب الاشهاد، هجمه های تندی را متوجه باورداشت های امامیه در مبحث امامت کرد. نظریات ابوزید علوی، جامعۀ امامی ساکن ری را مجبور به واکنش کرد. ابن قبه رازی امامی مذهب در ردّ این اثر، کتاب نقض الاشهاد را به رشتۀ تحریر درآورد(صدوق،۱۴۰۵ق: ۹۴). شایستۀ توجه است که ابن قبه رازی علاوه بر این کتاب، اثر دیگری به نام التعریف علی الزیدیه(طوسی،۱۴۱۷ ق: ۲۰۷) یا الردّ علی الزیدیه(نجاشی،۱۴۰۷ق: ۳۷۵) را در عقیدۀ زیدیان نوشته بود. البته معلوم نیست که نگارش این اثر موجب شده تا ابوزید علوی، کتاب الاشهاد را در نقد سخنان ابن قبه تألیف کند یا خیر.

بعضی از علمای زیدی در قرون بعد، درگیری علمیِ ابن قبه با ابوزید علوی را پی گیری کردند. مؤیدبالله هارونی(م.۴۱۱ق)، از امامان نام دار زیدیه که سابقه ای امامی نیز داشت، با نگاشتن کتاب النقض علی ابن قبه فی الاصول بر آتش این اختلاف بیش از پیش دمید(منصوربالله،۱۴۰۶ق،۱: ۳۳۰). ابو طالب هارونی(گرویدۀ از امامیه به زیدیه) نیز کتابی در موضوع امامت به نام الدعامۀ فی الامامۀ را به رشتۀ تحریر در آورد(وجیه،۱۴۲۰ق:۱۱۲۲). وی در این کتاب برخی از معتقدات امامیه هم چون: عصمت امام، نص جلی، اعجاز غیرنبی، و یا موضوعاتی چون عدم باور امامت زید بن علی از سوی امامیان را به چالش کشید(هارونی،۱۹۸۶: ۱۹۹۲۰۳،۱۸۵۱۹۷، ۲۲۹۲۴۶).

ابوالقاسم بستی از عالمان اعتزال گرای زیدیه در کتاب البحث عن ادلۀ التکفیر و التفسیق، بسیار به امامیه انتقاد کرد. او هرچند امامیه را از سایر گروه های منسوب به امامیه، مانند: خطابیه، مفوضه، باطنیه و اصحاب تناسخ جدا و به تکفیر این گروه ها حکم می کرد و دربارۀ تکفیر امامیه احتیاط می ورزید(بستی،۱۳۸۲ : ۹۷)، ولی از انتقاد به باور–داشت های امامیان ابایی نداشت(بستی،۱۳۸۲: ۹۷۹۹). البته او در پاره ای از موارد با آرای بیشتر زیدیان نیز به مخالفت می پرداخت و به این اختلاف نظر هم اذعان داشت؛ برای مثال، وی برخلاف نظر زیدیان منکران امامت را فاسق نمی داند (بستی،۱۳۸۲ :۱۰۲،۱۲۰). از این رو، حتی سخنان محمد بن جریر طبری امامی در کتاب المسترشد مبنی بر مذمت خلفای نخستین را نمی پذیرفت و رد می کرد (بستی،۱۳۸۲ :۱۳۰۱۳۳).

ص: ۱۰۱

۲۳. ردّیه نگاری امامیان علیه زیدیه

در برابر موضع گیری های تند زیدیان علیه امامیه، علاوه بر ابن قبه، سایر دانشیان امامی نیز به نقد افکار آنان دست یازیدند و در این راستا، کتاب های شایان توجهی نوشتند. حسین بن اشکیب مروزی، از متکلمان امامی(زنده در نیمهٔ دوم قرن سوم) با نوشتن کتاب الردّ علی الزیدیه جزء نخستین کسانی است که در مقابل زیدیان جبهه گیری کرد(نجاشی،۱۴۰۷ق: ۴۴). سپس عیاشی سمرقندی، شاگرد ابن اشکیب، با نگاشتن کتاب اثبات امامهٔ علی بن الحسین دیدگاه زیدیان دربارهٔ عدم اعتقاد به امامت امام سجاد(ع) را به چالش کشید(نجاشی،۱۴۰۷ق:۳۵۲). ابومحمد نوبختی(م.۳۱۰ق)، متکلم ممتاز امامیه، کتابی با عنوان الردّ علی فرق الشیعه ما خلا الامامیه تألیف کرد(همان:۶۳). به نظر می رسد، وی در این اثر، زیدیه را در جایگاه مهم ترین فرقهٔ شیعه نقد کرده است. ابن جنید اسکافی(متوفی نیمهٔ دوم قرن چهارم)، فقیه و متکلم نام دار امامیه کتاب الشهب المحرقه للابالیس المسترقه را در نقد ابن بقال متوسط(م.۳۶۳ق)، متکلم مشهور زیدیه نگاشت(طوسی،۱۴۱۷ق:۲۰۹). ابوالقاسم کوفی(م۳۵۲ق) یکی دیگر از اندیشمندان امامی به دلیل آشنایی با زیدیان عراق، کتاب الردّ علی الزیدیه را بر ردّ افکار آنان نوشت(نجاشی،۱۴۰۷ق:۲۶۶). حسین بن هارون حسنی(زنده در قرن چهارم قمری) که برخلاف فرزندانش (مؤیدبالله و ابوطالب هارونی) پیرو مذهب امامیه بود، بنا بر گزارش یکی از نویسندگان زیدی، علیه زیدیان فعال بوده و به دستور او کتاب هایی به نام ناصر اطروش علیه تعالیم زیدیان جعل می شده است(بی نام: ورقهٔ۱۳). گفتنی است، وی هم چنین دربارهٔ آموزه های دو مذهب امامیه و زیدیه، با فرزندش مؤید بالله که به زیدیه پیوسته بود مناظره و گفت وگو می کرد(ابن ابی الرجال، ۱۴۲۵ق، ۲: ۲۲۱).

رویداد غیبت و در پی آن نابسامانی عقیدتی جمع قابل توجهی از امامیان، فرصتی را برای زیدیان پدید آورد تا بیش از پیش تعالیم امامیه، به خصوص آموزهٔ امامت را آماج حملات خویش قرار دهند؛ از این رو، شیخ صدوق (م.۳۸۱ق) بخشی از کتاب کمال الدین و تمام النعمه را به پاسخ زیدیان در این زمینه اختصاص داده است(صدوق، ۱۴۰۵ق: ۶۳۸۰).

مجادله های علمیِ امامیه و زیدیه در دوران شیخ مفید، اندیشمند نام آور امامیه در بغداد، به اوج خود رسید. زیدیان که در این دوران از جمعیت قابل ملاحظه ای در عراق، به ویژه بغداد برخوردار بودند، دربارهٔ بسیاری از مسائل اختلافی بین مذهبی، با حضور در مجالس شیخ مفید با وی مناظره می کردند(مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۲۸۱۳۲، ۳۴۰). شیخ مفید نیز در ردّ آرا و اندیشهٔ آن ها

ص: ۱۰۲

نیز آثاری را تألیف کرد. او کتاب مسائل الجارودیه را نوشت و در آن آرای زیـدیان در مبحث امامت را با روشـی جـذاب نقد کرد. به نظر می رسد، این اثر که اکنون در دست رس است، همان کتاب مسائل الزیدیه باشد(نجاشی،۱۴۰۷ق: ۴۰۵) که نجاشی در ضمن تألیفـات شـیخ مفیـد آورده است. افزون بر این، شیخ مفیـد کتـاب دیگری نیز به نـام المسئلة علی الزیـدیه علیه زیـدیان تألیف کرده بود(نجاشی،۱۴۰۷ق:۴۰۰) که امروزه در دست رس نیست. او کتـابی نیز به نـام النقض علی ابن عبـاد فی الامـامه به نگارش در آورد که ظاهراً در نقد اندیشهٔ صاحب بن عباد، وزیر زیدی مذهب آل بویه در مسـئلهٔ امامت است(نجاشـی،۱۴۰۷ق:۳۹۹). علاوه بر مفید، دو تن از شـاگردانش به نـام هـای حسن بن علی بن اشـناس و جعفر بن محمـد دوریستی نیز دو کتـاب جـداگانه بـا عنوان الردّ علی الزیدیه در نقد تعالیم زیدیه تألیف کردند(ابن شهرآشوب، بی تا: ۶۸؛ عاملی، بی تا، ۲: ۵۴، ۶۹). بعد از این دوره، درگیری های این دو گروه به شـکلی ضـعیف ادامه پیـدا کرد(ابن بابویه رازی،۱۳۶۶: ۶۰؛ وجیه،۱۴۲۰ق: ۵۸۳۵۸۴)، ولی با توجه به شـرایط نامناسـب سیاسـی و اجتمـاعی که از این عصـر برای زیـدیان به وجود آمـد، آنـان در عرصـهٔ رقـابت بـا امامیان کنار رفتنـد، تا جایی که امامیه، پرجمعیت ترین فرقهٔ شیعی، جای زیدیه را گرفت(نشوان،۱۹۷۲: ۱۶۶).

۴. روی گردانی زیدیان و امامیان به مذهب یکدیگر

اشاره

با توجه با هم گرایی ها و ارتباطاتی که امامیه و زیـدیه در عرصه های اجتماعی و فرهنگی با یکدیگر داشـتند، برخی معتقدان آن دو گروه در پاره ای مسائل از هم دیگر متأثر شدنـد. این تأثیر و تأثرات در حوزهٔ اعتقادات، به خوبی مشـهود است. در خلال روابط این دو فرقه، برخی از امامیان و نیز زیـدیان از مـذهبشان دست برداشـته و به زیـدیه و امامیه گرایش پیـدا کردند. همان گونه که پیش تر اشاره شـد، جامعهٔ امامیه پس از غیبت صـغری و نیز سال ها پس از غیبت کبری، در آشـفتگی درونی به سر می برد. هم زمان با این تحولات در داخل امامیه، زیدیان نیز رفته رفته بنا به دلایلی که در ادامه بیان خواهد شد از امامیه و حتی از تراث اهل بیت(ع) فاصـله گرفته و به گفتمان معتزلی نزدیک شدند.

۱۴. روی گردانی زیدیان به امامیه

در این دوره، برخی از عالمان زیـدیه با تغییر عقیدهٔ زیدی به امامیه پیوسـتند. سابقهٔ گرایش زیدیان به امامیه به دوران حضور و پیش از این بـازهٔ زمانی باز می گردد(طوسـی،۱۴۰۴ق، ۲: ۶۳۲۶۳۴)، اما در این دوره نیز تعـداد انـدکی از علمای زیـدی به مذهب امامیه گرایش پیدا کردند، که دلایل آن نامشخص است. ابراهیم بن محمد ثقفی، نویسندهٔ پرتألیف شیعه، از مذهب

ص: ۱۰۳

زیدیه به مذهب امامیه گرایش پیدا کرد(نجاشی،۱۴۰۷ق:۱۷). از چرایی و چگونگی تحول اعتقادی وی اطلاعی در دست نیست، ولی با توجه به این که در کوفه می زیست(همان:۱۶)، تأثیرپذیری وی از امامیهٔ کوفه بعید نیست. ثقفی زمانی که به اصفهان آمده بود، مورد توجه چهره های علمی قم قرار گرفت، به گونه ای که برخی از بزرگان مانند احمد بن محمد بن خالد برقی با سفر به اصفهان، او را برای اقامت به قم دعوت کردند(همان:۱۷). ابو الفضل محمد بن احمد جعفی کوفی یکی دیگر از دانشمندان شیعهٔ مقیم مصر، از زیدیه به امامیه گروید(همان:۳۷۴). جعفی جایگاه والایی در بین امامیه داشت؛ از این رو، بعضی از محدثان مشهور امامی برای استماع حدیث از او رهسپار مصر گردیدند(ابن حجر،۱۳۹۰ق،۲: ۱۲۵). هم چنین کتاب مهم فقهی الفاخر وی نیز برای قرن های متمادی مورد توجه و اهتمام فقیهان امامیه قرار داشت(شهیداول، ۱۴۱۹ق،۱: ۲۶۲،۱۱۵و...). ابوالحسن علی الادیب، فرزند ناصر اطروش(م.۳۰۴ق) نیز پیرو مذهب امامیه بود. او حتی پدرش ناصر و مذهب زیدیه را هجو کرد(ابن عنبه،۱۳۸۰ق:۳۰۹). از چگونگی روی آوری او به مذهب امامیه چیزی نمی دانیم. ظاهراً ثائر بالله بن مهدی بن-ثائربالله ثائری، از امامان زیدیهٔ گیلان نیز در این دوره به امامیه گروید(ابن بابویه رازی،۱۳۶۶: ۴۴، ۴۵). از نحوهٔ استبصار وی نیز آگاهی چندانی در دست نیست.

گفتنی است، نسل دوم آل بویه مانند عزالدوله و عضدالدوله، نیز به مذهب امامیه روی آورده و به ائمهٔ اثناعشر-(ع) اظهار ارادت می کردند(جعفریان،۱۳۹۰: ۳۷۷). هم چنین باید گفت عالمان امامی، به ویژه تاج العلماء بن ابی سعد صیزوری، در تغییر عقیدهٔ بویهیان بسیار اثرگذار بودند(ابن حجر،۱۳۹۰ق،۲: ۷۰).

۲۴. روی گردانی امامیان به زیدیه

تبلیغات ضد امامی معتزلیان و فرافکنی آنان علیه امامیه، به ویژه در موضوع امامت موجب شد بعضی امامی مذهبان از باورهای خویش دست کشیده و به مذهب زیدیهٔ معتزلی که قرابت بسیاری با امامیه داشته است، بپیوندند. خزاز قمی، اندیشمند نام دار امامیه، در کتاب خود به تلاش های بی دریغ معتزلیان در دمیدن آتش تحیر امامیان در این زمان اشاره می کند(خزاز،۱۴۰۱ق: ۷). دانسته است که زیدیان در این دوران در مسائل بسیاری، از معتزلیان تأثیر پذیرفته بودند؛ لذا با توجه به اختلاف آنان در موضوع امامت با امامیه احتمال دارد، آن ها با بهره گیری از روش های تخریبی معتزله علیه امامیه، بخشی از امامیان متحیر را به تغییر مذهب امامی تشویق کرده باشند.

ص: ۱۰۴

ابو زید علوی(م.۳۲۶ق)، زیـدیِ معتزلی گرای مقیم منطقهٔ ری(بخاری،۱۴۱۳ق: ۶۳) را می توان از اثرگـذارترین فرد در عرصـهٔ نقل مـذهب امامیان برشـمرد. او در ری با انـدیشوران امامی در حال منازعهٔ علمی بود و در میدان تحول مذهبی امامیان نیز نقش بسـزایی ایفا کرد. ممکن است ابوالعباس حسـنی، اندیشور زیدی، با تلمذ نزد ابوزید علوی تحت تأثیر تبلیغات ضد امامی وی از مذهب امامیه به زیدیه گرایش پیدا کرده باشد(نک: حسـنی،۱۴۲۳ق: ۴۵). ابوالعباس نیز با فراگیری اصول عقایـد زیـدیان معتزلی، در تغییر عقیدهٔ برخی از امامیان نقش بسـزایی داشت. برادران هارونی از جمله کسانی بودنـد که با تبلیغات ابوالعباس از امامیه روی برگردانـده و به زیدیه پیوستند(المحلی،۱۴۲۳ق، ۲: ۱۲۳). به نظر می رسـد، در تحول مـذهبیِ هـارونی هـا تنهـا ابوالعباس دخیل نبوده؛ ظاهراً دانش آموزیِ آنان نزد یحیی-بن مرتضـی، نوادهٔ امام هادی الی الحق یمنی و متأثر از معتزله در دیلم، در تحول مـذهبی شان اثر گذار بوده است(هارونی،۱۳۸۷: ۶۲). افزون بر این، نقش معتزلیانِ غیرزیـدی ماننـد ابو عبـدالله بصـری معتزلی و قاضـی عبدالجبار معتزلی نیز در تغییر عقیـدتی آن هـا بی تأثیر نبوده است(المحلی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۱۶۵؛ جشمی، ۱۹۸۷: ۱۲۵). روی گردانی برادران هـارونی، به ویژه مؤیدبالله هارونی برای اندیشوران امامی ناخوش آیند و ناگوار بود؛ از این رو، شـیخ مفید او را ناآگاه به عقاید امامیه خواند(طوسی، ۱۳۶۴،۱: ۲، ۳). هم چنین شـیخ طوسـی کتاب ارزش منـد تهذیب الاحکام را به سـفارش مفید و برای جلوگیری از این نوع انحراف های عقیـدتی به رشتهٔ تحریر درآورد(طوسـی،۱۳۶۴،۱: ۲، ۳). ابوطـالب هـارونی نیز برای تغییر عقیـدهٔ برخی از دانشــمندان امـامی کوشـش می کرد. بر اثر تلاش های وی، ابوالفرج علی بن حسین بن هندو قمی(م. ۴۲۳ق)، ادیب، فیلسوف و طبیبِ نا م دار شیعه به زیدیه پیوست(المحلی،۱۴۲۳ق،۲: ۱۶۸).

ابوزیـد بلخی، انـدیشور پرآوازهٔ اسـلامی نیز یکی دیگر از امامیانی است که در این دوره به مـذهب زیدیه گرایش پیدا کرد. هرچند دربارهٔ مـذهب وی انـدکی تناقض وجود دارد، ولی با این حال گفته شـده است او ابتـدا بر مـذهب امامیه بوده و پس از مدتی از آن مذهب برگشته است(ابن حجر،۱۳۹۰ق، ۱: ۱۸۴). بنا بر گزارش ابوحیان توحیـدی، وی پس از مدتی مذهب زیدی خویش را اظهار کرد(توحیدی،۱۴۲۴ق:۱۷۰). از زمـان دگرگـونی عقیـدتیِ ابـو زیـد اطلاع دقیقی در دست نیست، ولی به نظر می رسـد این تحـول عقیـده پس از سـفر او به عراق صورت پـذیرفته باشـد، چون برخی گزارش ها حاکی از آننـد که ابوزیـد بلخی زمانی که بر مـذهب امامیه بود، در خلال مسافرتش به عراق در بحبوحهٔ آغاز غیبت صـغری برای امر امامت (یا طلب امام) تحقیق می کرده است(حموی، ۱۴۰۰ق، ۳: ۷۴). ابو زید را که جزء سه متکلم ممتاز جهان اسلام

ص: ۱۰۵

برشمرده اند(حموی،۱۴۰۰ق، ۳ :۷۸)، به مدت هشت سال در عراق به سر برد و در آن جا نزد دانشمندانی چون یعقوب بن اسحاق کندی(م.۲۵۸ق) تلمذ کرد(حموی،۱۴۰۰ق، ۳: ۷۲). او ظاهراً در آن–جا با ابو القاسم بلخی، متکلم معتزلی رابطه برقرار کرده بود و این ارتباط دوستانه در دوران حضورشان در بلخ نیز ادامه داشت(حموی،۱۴۰۰ق، ۳ :۷۵۷۶). احتمالاً ابوزید به سبب این هم نشینی با ابوالقاسم بلخی معتزلی، به اندیشهٔ اعتزال گرایش پیدا کرد. افزون بر این، ممکن است ارتباطات علمی او با علمای مختلف در عراق در تغییر دیدگاه مذهبی اش تأثیر گذار بوده است؛ به خصوص آن که برخی از علمای هم نشین وی در عراق از مذهب امامیِ او خرده می گرفتند(حموی،۱۴۰۰ق، ۳ :۷۴). به هر روی، به نظر می رسد که با توجه به فرافکنی های مذهبی معتزله علیه امامیه و از سوی دیگر، قرابت زیاد معتزله، به ویژه معتزلهٔ بغداد با زیدیه، ابوزید بلخی به سوی مذهب زیدیه روی گردان شده است.

جمع بندی

با توجه مباحثی که مطرح شد، دو گروه مهم تشیع، یعنی زیدیه و امامیه، در دورهٔ یاد شده در عرصه های مختلف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی روابط گسترده ای با هم داشتند. قرابت های خانوادگی، اشتراک های مذهبی و وجود دشمن مشترک را می توان از مهم ترین عوامل این همکاری و هم گرایی دانست. این دو گروه مذهبی در دوران حکومت آل بویه بیش از پیش به یکدیگر نزدیک شده و در حوزه های گوناگون به تعامل پرداختند، چه آن که سیطرهٔ دولت شیعی مذهب آل بویه بر اکثریت اهل سنت، انسجام و تعامل اجتماعی و سیاسی گروه های اقلیت شیعه را ضروری می کرد؛ از این رو، عالمان و نخبگان امامیه بیش از هر زمانی دیگر در صدد همکاری و همراهی با دولت آل بویهٔ زیدی مذهب برآمدند، تا جایی که این تعامل به تغییر عقیدهٔ نسل دوم بویهیان از زیدیه به امامیه انجامید. افزون بر این، وجود خاندان های سرشناس علوی، مانند خاندان آل زباره و ابواحمد موسوی، که شخصیت هایی از امامیه و زیدیه را در خود جای داده بود، همکاری اجتماعی دو فرقهٔ زیدیه و امامیه را اجتناب ناپذیر می کرد. این دو فرقه به دلیل داشتن میراث مشترک عقیدتی، در عرصهٔ علمی نیز تعامل داشتند. این دوره که عصر شکوفایی علمی مسلمانان قلمداد می شود، فرهیختگان زیدی و امامی بیش از پیش به میراث مشترک فرهنگی خویش توجه بسیاری نشان دادند؛ از این رو، داد و ستد علمی بین دانشوران آن دو مذهب نیز رونق گرفت.

زیدیه و امامیه هرچند در عرصه های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، روابط نسبتاً حسنه ای برقرار کرده بودند، ولی هر یک از این دو فرقه تمایز مذهبی خویش را حفظ کرد و به استحاله

ص: ۱۰۶

در اصول مـذهبی همـدیگر تن در ندادند؛ به ویژه آن که زیدیان به سـبب بعضـی اختلافات با امامیه، در صدد هویت سازیِ عقیدتی نویی بودنـد؛ از این رو، آنـان به این تمایزگـذاری مـذهبی توجه جـدی نشـان داده و تنش های مـذهبی را با امامیه در عرصـۀ گفت وگوهای علمی و ردّیه–نویسی دنبال کردند؛ خصوصاً در دوره ای که امامیان در تحیر اعتقادی پس از غیبت به سر می بردند و آنان بـا منـاسب دیـدن این فضا و با بهره گیری از انـدیشه های جریان مقتـدر معتزله، در صـدد فشار بر امامیه برآمدنـد. اما امامیه در برابر هجمه هـای هم تبـاران زیـدی نه تنهـا دفـاع کرد، بلکه در برخی مواقع در نقـد آنـان پیش گام نیز بود. گفتنی است، در–گیری های علمی زیـدیان و امامیـان پس از این دوره نیز به گونه ای ضـعیف تـداوم پیـدا کرد. بـا این همه، به نظر می رسـد زیـدیان پس از این دوره، بنا بر اوضاع نامناسب سیاسـی و اجتماعی، به ناچار میدان داری تشیع را به امامیه واگذار کردند. در سایۀ این تقابل، بعضی از عالمان زیدیه و امامیه به مذهب یکدیگر روی گردان شدند.

در ریشه جوییِ تغییر عقیـدۀ امامیان به مـذهب زیـدی می توان به خوبی ردپای معتزلیان را مشاهـده کرد. در زمانی که امامیه پس از غیبت امام دوازدهم در نابسامانی و تحیر عقیـدتی به سـر می برنـد، زیدیان اعتزال گرا و معتزلیان غیرزیدی از این شـرایط نامناسبِ امـامیه اسـتفاده کرده و بـا تبلیغـات تخریـبی، جمع قابـل توجهی از امامیـان را به تغییر عقیـده تشویق کردنـد. از آن جـایی که زیـدیه نزدیـک ترین فرقه به امـامیه و از سوی دیگر به معتزله به شـمار می رفت، لـذا روی گردانـان امامی به مـذهب زیـدیه روی آوردنـد. هرچند از دلایل تحول عقیدتی زیدیان به مذهب امامیه چیزی دانسـته نیست، ولی به نظر می رسد داشتن میراث مشترک و نیز تعامل اجتماعی و فرهنگی در این زمینه بی تأثیر نبوده است.

منابع

منابع

۱. ابن ابی الرجال، احمد بن صالح، (۱۴۲۵ق)، مطلع البدور، تحقیق: عبدالرقیب مطهر، صعده، مرکز اهل البیت للدراسات الاسلامیه.

۲. ابن اسفندیار، محمدبن حسن، (۱۳۸۹)، تاریخ طبرستان، تحقیق: عباس اقبال، تهران، اساطیر.

۳. ابن بابویه رازی، منتجب الدین علی، (۱۳۶۶)، فهرست، تحقیق: محدث اموی، قم، مکتبه المرعشی.

۴. ابن بطه، عبیدالله بن محمد، (۱۴۲۹ق)، الابانه، تحقیق: حسن بن عباس، قاهره، الفاروق الحدیثیه للطباعه.

۵. ، (۱۴۳۲ق)، الشرح و الابانه، تحقیق: عادل آل حمدان، ریاض، دارالامر الاول.

۶. ابن جوزی، عبـدالرحمن بن علی، (۱۴۱۲ق)، المنتظم، تحقیق: محمـد عبدالقادر عطا و مصـطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ص: ۱۰۷

۷. ابن حجر، احمد بن علی، (۱۳۹۰ق)، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

۸. ابن داود، حسن بن علی، (۱۳۹۲ق)، رجال، تحقیق: محمدصادق بحرالعلوم، قم، منشورات الرضی.

۹. ابن شهرآشوب، محمد بن علی، (۱۳۸۰ق)، معالم العلماء، نجف، مطبعه الحیدریه.

۱۰. ، (۱۳۷۶ق)، مناقب آل ابی طالب، نجف، مکتبه الحیدریه.

۱۱. ابن طقطقی، محمد بن علی، (۱۴۱۸ق)، الاصیلی، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مکتبه المرعشی.

۱۲. ابن عنبه، احمد بن علی، (۱۳۸۰ق)، عمده الطالب، تحقیق: محمدحسن طالقانی، نجف، مطبعه الحیدریه.

۱۳. ابن فندق، حسن بن ابی القاسم، (۱۴۱۰ق)، لباب الانساب، تحقیق: مهدی رجایی، قم،مکتبه المرعشی.

۱۴. ابن قاسم، محمدبن قاسم، (۱۴۲۳ق)، مجموع کتب و رسائل، تحقیق: عبدالکریم جدبان، صعده، مکتبه التراث الاسلامی.

۱۵. ابن کثیر، ابی الفدا اسماعیل، (۱۴۰۸ق)، البدایه و النهایه، تحقیق: علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۶. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، (بی تا)، طبقات المعتزله، تحقیق: سوسنه دیفلد فلرز، بیروت، مکتبه الحیاه.

۱۷. ابن مؤیدبالله، ابراهیم بن قاسم، (۱۴۲۱ق)، طبقات الزیدیه، تحقیق: عبدالسلام وجیه، اردن،مؤسسه زیدبن علی.

۱۸. اصفهانی، علی بن الحسین، (۱۳۸۵ق)، مقاتل الطالبیین، تحقیق: کاظم المظفر، قم، مؤسسه دارالکتاب.

۱۹. اطروش، حسن بن علی، (۱۴۲۳ق)، الاحتساب، تحقیق: عبدالکریم جدبان، صعده، مکتبه التراث الاسلامی.

۲۰. ، (۱۴۱۸ق)، البساط، تحقیق: عبدالکریم جدبان، صعده، مکتبه التراث الاسلامی.

۲۱. المحلی، حمید بن احمد، (۱۴۲۳ق)، الحدائق الوردیه، تحقیق: مرتضی المحطوری، صنعاء، مکتبه بدر.

۲۲. بخاری، سهل بن عبدالله، (۱۴۱۳ق)، سرالسلسله العلویه، تحقیق: محمدصادق بحرالعلوم، قم، انتشارات الشریف الرضی.

۲۳. بستی، اسماعیل بن احمد، (۱۳۸۲)، البحث عن ادله التکفیر و التفسیق، تحقیق: زابینه اشمیتکه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۲۴. ، (۱۴۲۱ق)، المراتب، تحقیق: محمدرضا انصاری، قم، دلیل.

۲۵. بغدادی، عبدالقاهربن طاهر، (۱۴۱۵ق)، الفرق بین الفرق، تحقیق: ابراهیم رمضان، بیروت، دارالمعرفه.

۲۶. توحیدی، علی بن محمد، (۱۴۲۴ق)، الامتاع و المؤانسه، بیروت، مکتبه عنصریه.

۲۷. تهرانی، آقابزرگ، (۱۴۰۳ق)، الذریعه، بیروت، دارالاضوا.

۲۸. جشمی، محسن بن کرامه، (۱۴۲۱ق)، تنبیه الغافلین، تحقیق: ابراهیم یحیی الدرسی، یمن، مرکز اهل البیت للدراسات الاسلامیه.

۲۹. ، (۱۹۸۷)، جلاءالابصار (مجموعه اخبار ائمه الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان)، تحقیق: ویلفرد مادلونگ، بیروت، مطبعه المتوسط.

۳۰. ، (۱۴۰۶ق)، شرح العیون، تحقیق: فؤاد سید، تونس، دارالتونسیه.

۳۱. جعفریان، رسول، (۱۳۹۰)، تاریخ تشیع در ایران، تهران، نشر علم.

۳۲. حسنی، احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، المصابیح، تحقیق: عبدالله الحوثی، عمان، مؤسسه زید بن علی.

۳۳. حموی، یاقوت، (۱۴۰۰ق)، معجم الادباء، بیروت، دارالفکر.

۳۴. خزاز، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق)، کفایه الاثر، تحقیق: عبدالطیف کوه کمری، قم، نشر بیدار.

۳۵. خطیب، احمدبن علی، (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ص: ۱۰۸

۳۶. دیلمی، محمد بن حسن، (بی تا)، قواعد عقائد آل محمد، تحقیق: اشتروطتمان، پاریس، دارالبیبلیون.

۳۷. ذهبی، محمدبن احمد، (۱۴۱۳ق)، سیر الاعلام النبلاء، تحقیق: شعیب الارنووط، بیروت، مؤسسه الرساله.

۳۸. ، (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفه.

۳۹. رسی، قاسم بنا براهیم، (۱۴۲۲ق)، مجموع کتب و رسائل، تحقیق: عبدالکریم جدبان، صنعاء، دارالحکمه الیمانیه.

۴۰. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۴۰۸ق)، الانساب، تحقیق: عبدالله البارودی، بیروت، دارالجنان.

۴۱. شجری، یحیی بن حسین، (۱۴۲۹ق)، الامالی الاثنینیه، تحقیق: عبدالله العزی، صنعاء، مؤسسه زید بن علی.

۴۲. ، (۱۴۲۲ق)، الامالی الخمیسیه، تحقیق: محمد حسن اسماعیل، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴۳. شهید اول، شمس الدین محمد بن مکی، (۱۴۱۹ق)، ذکری الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت.

۴۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۷ق)، امالی، قم، مؤسسه البعثه.

۴۵. ، (۱۴۰۳ق)، خصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۴۶. ، (۱۴۰۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۴۷. ، (۱۳۷۹ق)، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۴۸. شیخ طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۴ق)، اختیار معرفه الرجال، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مؤسسه

آل البیت.

۴۹. ، (۱۳۶۴)، تهذیب الاحکام، تحقیق: سیدحسن خرسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۵۰. ، (۱۴۱۵ق)، رجال طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۵۱. ، (بی تا)، الرسائل العشر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۵۲. ، (۱۴۱۷ق)، فهرست، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشرالفقاهه.

۵۳. شیخ مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، الفصول المختاره، تحقیق: علی میرشریفی، بیروت، دارالمفید.

۵۴. طبری، عمادالدین محمد، (۱۴۲۰ق)، بشاره المصطفی، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الاسلامی.

۵۵. طبری زیدی، احمد بن موسی، (۱۴۲۲ق)، مجالس الطبری، تحقیق: عبدالله العزی، صنعاء، مؤسسه زید بن علی الثقافه.

۵۶. ، (۱۴۲۱ق)، المنیر علی مذهب الهادی، تحقیق: علی سراج الدین عدلان، یمن، مرکز اهل بیت للدراسات الاسلامیه.

۵۷. عارف، احمد عبدالله، (۱۴۰۷ق)، الصله بین الزیدیه و المعتزله، صنعاء، مکتبه الیمنیه.

۵۸. عاملی، محمد بن حسن، (بی تا)، امل الامل، تحقیق: سیداحمد حسینی، بغداد، مکتبه الاندلس.

۵۹. عیانی، حسین بن قاسم، (۱۴۲۴ق)، المعجز، تحقیق: حنفی سید عبدالله، قاهره، الآفاق العربیه.

۶۰. غضائری، حسین بن عبیدالله، (۱۳۹۹ق)، تکمله رساله ابی غالب، بی جا، مطبعه ربانی.

۶۱. قاضی عبدالجبار، ابن احمد، (۱۴۱۵ق)، تثبیت دلائل النبوه، قاهره، دارالمصطفی.

۶۲. مامطیری، علی بن مهدی، (۱۴۳۰ق)، نزهه الابصار و محاسن الابرار، تحقیق: محمدباقر محمودی، تهران، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه.

ص: ۱۰۹

۶۳. مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۱۷ق)، الناصریات، تهران، مؤسسه الهدی.

۶۴. مروزی، اسماعیل بن حسین، (۱۴۰۹ق)، الفخری، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مکتبه المرعشی.

۶۵. منصوربالله، عبدالله بن حمزه، (۱۴۰۶ق)، الشافی، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

۶۶. مؤیدبالله، احمد بن حسین، (بی تا)، اثبات نبوه النبی، تحقیق: خلیل احمد ابراهیم الحاج، بی جا، المکتبه العلمیه.

۶۷. مؤیدی، مجدالدین، (۱۴۲۲ق)، لوامع الانوار، یمن، صعده، مرکز اهل البیت للدراسات الاسلامیه.

۶۸. بی نام، (بی تا)، رساله فی علماء الزیدیه، نسخه ای خطی و نویافته موجود در کتاب خانه کاشف الغطاء، نجف.

۶۹. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، تحقیق: شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۷۰. نشوان، نشوان بن سعید، (بی تا)، الحور العین، تحقیق: کمال مصطفی، مصر، مکتبه الخانجی.

۷۱. نعمانی، محمدبنا براهیم، (۱۴۲۲ق)، الغیبه، تحقیق: فارس حسون، قم، انوار الهدی.

۷۲. وجیه، عبدالسلام، (۱۴۲۰ق)، اعلام المؤلفین الزیدیه، اردن، مؤسسه زید بن علی.

۷۳. وزیر، ابراهیم بن محمد، (۱۴۱۵ق)، الفلک الدوار، تحقیق: محمد سالم عزان، صنعاء، دارالتراث الیمنی.

۷۴. هادی الی الحق، یحیی بن حسین، (۱۴۲۱ق)، مجموع رسائل، تحقیق: عبدالله شاذلی، صنعاء، مؤسسه

زید بن علی.

۷۵. هارونی، یحیی بن حسین، (۱۳۸۷)، الافاده، تحقیق: محمدکاظم رحمتی، تهران، میراث مکتوب.

۷۶. ، (۱۴۲۲ق)، تیسیر المطالب، صنعاء، مؤسسه زید بن علی.

۷۷. ، (۱۹۸۶)، الدعامه (نصره المذاهب الزیدیه)، تحقیق: ناجی حسن، بیروت، الدارالعربیه للموسوعات.

۷۸. یمانی، محمد کاظم، (۱۴۱۹ق)، النفحه العنبریه، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مکتبه المرعشی.

ص: ۱۱۰

طینت و عدل الهی

اشاره

مهدی ذاکری(۱)

اصغر غلامی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۰/۲۰

چکیده

در احادیث متعدد و معتبری، از اختلاف طینت مؤمنان و کافران سخن به میان آمده است. بر اساس این احادیث، اختلاف طینت ها در سعادت و شقاوت افراد مؤثر است. برخی اندیشمندان ظاهر این احادیث را با عدل الهی ناسازگار پنداشته، در صدد توجیه و تأویل آن ها برآمده اند. این مقاله پس از طرح و ارزیابی مهم ترین دیدگاه ها در این زمینه، با استناد به مجموع احادیث طینت و آغاز حدوث عالم نتیجه گرفته است که اختلاف مخلوقات مربوط به ابتدای حدوث عالم نیست، بلکه بر اثر عوارض ناشی از نحوه عملکرد مخلوقات در برابر تکلیف و امتحان الهی رخ داده است و این موضوع با عدل الهی سازگاری تام دارد.

واژگان کلیدی

عدل الهی، خلقت انسان، طینت، علیین، سجین.

۱- استادیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی

۲- دانشجوی دکتری دانشگاه تهران (پردیس فارابی).

ص: ۱۱۱

درآمد

در مجامع معتبر حدیثی شیعه، احادیث متعددی از ائمه اهل بیت(ع) روایت شده است که بر اساس آن ها خداوند در آغاز آفرینش انسان ها، دو آب خلق کرد؛ یکی شیرین و گوارا و دیگری شور و تلخ. سپس آب شیرین و گوارا را بر خاکی پاکیزه جاری ساخت و به این صورت گل یا خمیرمایه «علیین» پدید آمد. خداوند، انبیا و ائمه(ع) و نیز پیروان و شیعیان ایشان را از این گل آفرید. در مقابل، آب شور و تلخ را بر خاکی خبیث جاری کرد و طینت «سجین» پدید آمد. کافران و دشمنان پیامبران و امامان از این گل خلق شدند.

ظاهر این احادیث با برخی از آموزه های مسلّم دینی ناسازگار می نماید و مشکل به نظر می رسد. در این روایات تصریح شده که اختلاف طینت مؤمنان و کافران در سعادت و شقاوت آن ها مؤثر است. کسی که از طینت علیین آفریده شده، در نهایت رستگار و بهشتی خواهد شد و کسی که از طینت سجین خلق شده، در نهایت وارد آتش خواهد شد. این امر با آموزه عدل الهی که بر اساس آن، بهشت و جهنم و ثواب و عقاب ناشی از اختیار خود انسان هاست، ناسازگار به نظر می رسد.

این ناسازگاری ظاهری سبب شده است که حدیث پژوهان و اندیشمندان شیعه، بحث های فراوانی در این باره صورت دهند و دیدگاه های متفاوتی در خصوص ردّ و قبول و نحوه سازگار کردن مضمون این روایات با سایر آموزه های دینی اتخاذ کنند. علامه مجلسی در مرآه العقول (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۱۵) پنج قول و مرحوم شبّر در مصابیح الانوار (شبر، بی تا، ۱: ۱۱۱۹) نُه قول در این زمینه نقل کرده اند. در این مقاله، نخست مدلول روایات طینت را درباره نسبتی که با عدل الهی دارند مورد توجه قرار می دهیم. سپس مسئله عدل الهی و مهم ترین دیدگاه های اندیشمندان شیعه را در جمع میان این روایات و آموزه عدل الهی بررسی و ارزیابی کرده و در نهایت، دیدگاه برگزیده را مطرح می کنیم.

۱.مضمون روایت طینت

شیخ کلینی در «کتاب الایمان و الکفر» کافی، که معتبرترین مجموعه حدیثی شیعه است، سه باب را به اختلاف طینت مؤمنان و کافران اختصاص داده است. در باب اول با عنوان «باب طینه المؤمن و الکافر» هفت حدیث روایت شده است. در این احادیث تصریح شده که روح و بدن پیامبران از طینت علیین، آفریده شده است؛ روح مؤمنان نیز با اختلاف درجه از همان طینت و بدنشان از طینتی پایین تر از علیین خلق شده، اما روح و بدن کفار از طینت سجین

ص: ۱۱۲

خلق شده است. در این احادیث، هم چنین از اختلاط و امتزاج میان دو طینت سخن به میان آمده و تولد مؤمن از کافر و برعکس، به سبب این اختلاط معرفی شده است. هم چنین سبب گرایش و اشتیاق مؤمنان به ائمه(ع) و نیکی ها، و نیز سبب میل کافران به پیشوایان کفر و بدی ها همین اختلاف طینت ها معرفی شده است (حدیث اول و چهارم).

در برخی از روایات آمده که مؤمن از طینت بهشت، کافر از طینت جهنم و ناصبی از گل سیاه بدبو آفریده شده است. بر اساس این روایات، مؤمن از ایمان خویش و ناصبی از دشمنی خود باز نمی گردند (حدیث دوم). در روایاتی نیز تصریح شده که خوش خلقی و اخلاق پسندیده کفار به سبب تماس طینت آن ها با طینت مؤمنان در اثر اختلاط و امتزاج دو طینت است. هم چنین رفتارهای ناپسند و تندخویی مؤمنان به مسّ طینت مؤمن با طینت کافر نسبت داده شده است (حدیث پنجم). حدیث آخر این باب تا حدودی متضمن معنای همه مطالب یاد شده است. در این حدیث امام صادق می فرمایند:

آن گاه که خداوند اراده کرد آدم را بیافریند، جبرئیل را اول وقتِ روز جمعه فرستاد و او مشتی از]مواد عالم[با دست راست خود برداشت و مشت او دربردارنده خاکی از آسمان هفتم تا آسمان دنیا بود. سپس مشت دیگری برداشت که شامل خاکی از طبقه هفتم زمین تا هفت طبقه زیرین بود. خداوند به کلمه خود (جبرئیل) دستور داد که مشت نخست را در دست راست و مشت دوم را در دست چپ خود نگاه دارد. سپس این طینت را به دو قسمت کرد و قسمتی از خاک زمین و قسمتی از خاک آسمان ها را پاشید و پراکنده ساخت و به خاکی که در دست راست جبرئیل بود، فرمود: رسولان، پیامبران، اوصیا، صدیقیان، مؤمنان، نیک بختان و کسانی را که خواستار کرامتشان هستم، از تو می آفرینم. پس آنچه فرموده بود، چنان که فرموده بود برای آنان واجب شد. و به آنچه در درست چپ جبرئیل بود، فرمود: ستمگران، مشرکان، کافران، طاغوت ها و آنان را که خواستار پستی و نگون بختی شان هستم از تو می آفرینم. پس آنچه فرموده بود، چنان که فرموده بود برای آنان واجب شد.

سپس همه این دو طینت با هم مخلوط شدند و این حقیقت همان است که خداوند]در کتاب خویش از آن خبر داد و[فرمود: «همانا خداوند، شکافنده دانه و هسته است.» پس]مراد از[دانه، طینت مؤمنان است که خداوند محبت خود را به آنان القا کرد و]مراد از[هسته، طینت کافران است که آن ها را از هر خیری دور ساخت و همانا]طینت کافران[«نوی» نامیده شد از آن رو که از هر

ص: ۱۱۳

خیری رانده و دور شد. و خداوند فرمود: «زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می آورد»؛ پس]مراد از[زنده، مؤمنی است که طینت او را از طینت کافر خارج می سازد و]مراد از[مرده که از زنده خارج می سازد همان کافری است که از طینت مؤمن بیرون می آورد. پس مؤمن حیّ و کافر میّت است... .

کلینی در باب دوم «کتاب الایمان و الکفر» سه حدیث نقل کرده که در آن ها ضمن تأکید بر معنای مطالب پیشین، به تحقق تکلیف و امتحان در مرتبه طینت نیز اشاره شده است. در این احادیث علاوه بر خلقت بهشت و اهل طاعت از آب گوارا و خلقت جهنم و اهل معصیت از آب تلخ و شور، از اطاعت اصحاب یمین و عصیان اصحاب شمال در امتحان الهی سخن به میان آمده است. در حدیث های اول و سوم باب دوم تصریح شده که اصحاب شمال نمی توانند از اصحاب یمین باشند و برعکس. البته بر اساس برخی روایات، راه برای تحول طینت کافر و ناصبی باز است (مجلسی،۱۴۰۳ق، ۵: ۲۳۸) .

سه حدیث نیز در باب سوم آمده که در آن ها به اخذ میثاق از مخلوقات بر ربوبیت خداوند و نبوت رسول خدا(ص) و ولایت اهل بیت(ع)، از امیرالمؤمنین تا حضرت مهدی تصریح شده است. در این احادیث نیز بر تکلیف و امتحان مخلوقات تأکید شده است. در حدیث دوم، حکمت اختلاف خلق بیان گردیده که همان آزمایش مخلوقات در دنیاست.

شیخ صدوق نیز در علل الشرایع به مناسبت های گوناگون، روایات اختلاف طینت های مؤمنان و کافران را مطرح کرده است (نک: صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۸۲۸۴ و ۲: ۶۰۷۶۰۸)، و در امالی طوسی نیز روایاتی در این زمینه آمده است (نک: طوسی،۱۴۱۴ق: ۶۵۶). به طور کلی، احادیث درباره اختلاف و تفاوت طینت مؤمنان با طینت کافران بسیار است و می توان گفت، اصل اختلاف دو طینت تواتر معنوی دارد. علامه طباطبائی نیز این روایات را مستفیض می داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۴: ۸۱ تعلیقه علامه طباطبائی).

مسئله عدل الهی

در این روایات تصریح شده که اختلاف طینت مؤمنان و کافران، در سعادت و شقاوت آن ها مؤثر است. این تأثیر به دو گونه می تواند باشد:

۱. تأثیر تام؛ به این معنا که طینت علیین سبب خواهد شد کسانی که از آن طینت آفریده شده اند، اهل سعادت باشند و طینت سجین سبب خواهد شد کسانی که از آن آفریده شده اند، اهل شقاوت باشند.

۲. تأثیر فی الجمله؛ بدین معنا که طینت علیین سبب می شود اهل آن به سعادت نزدیک تر باشند و طینت سجین، اهل آن را به شقاوت نزدیک می کند.

مفاد روایات هر کدام از این دو باشد، با عدل الهی ناسازگار می نماید، زیرا بر اساس آموزه عدل الهی، بهشت و جهنم و ثواب و عقاب، ناشی از اختیار خود انسان هاست. تأثیر فی الجمله طینت برخی از انسان ها در کفر و شقاوت آن ها نیز با عدل الهی ناسازگار به نظر می رسد. علامه شعرانی این را که برخی از مردم، بیش از آن هایی که از طینت پاکی آفریده شده اند به قبول گناه نزدیک باشند، تبعیض، ظلم و مخالف اصل عدل شمرده است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۷: ۴، تعلیقه شعرانی). علامه مجلسی نیز

روایات طینت را از اخبار متشابه و احادیث مشکل و پیچیده معرفی کرده و ظاهر آن ها را موهم جبر و نفی اختیار از انسان دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۱۵).

ممکن است گفته شود هرچند خداوند دو طینت مختلف آفریده، اما انسان ها را بعد از اختلاط و امتزاج این دو طینت آفریده و هر انسانی از مخلوط این دو طینت آفریده شده تا هم اقتضای کار نیک در او باشد و هم اقتضای کار بد، اما آنچه نیکوکاری یا بدکرداری انسان را در نهایت تعیین می کند، اختیار اوست. با توجه به ظاهر احادیث یادشده و مجموع روایات وارد شده در این موضوع، این سخن چندان استوار به نظر نمی رسد، زیرا در احادیث مذکور تصریح شده که اصل طینت مؤمنان، علیینی است و در خلط و مزج تنها مسحه ای صورت گرفته و در نهایت هم آنچه از طینت سجین به طینت مؤمن رسیده، از آن جدا خواهد شد و به اصل خود باز خواهد گشت. عکس این مطلب نیز درباره طینت کافر، صادق است. علاوه بر این، اگر گفته شود هر انسانی به طور مساوی از هر دو طینت بهره دارد، دیگر بحث درباره آفرینش مؤمن از طینت علیین و آفرینش کافر از طینت سجین، معنای حقیقی خود را از دست می دهد؛ بنابراین، چنین توجیهی با ظواهر احادیث یادشده ناسازگار است.

۲.مسئله عدل الهی

اشاره

در این روایات تصریح شده که اختلاف طینت مؤمنان و کافران، در سعادت و شقاوت آن ها مؤثر است. این تأثیر به دو گونه می تواند باشد:

۱. تأثیر تام

به این معنا که طینت علیین سبب خواهد شد کسانی که از آن طینت آفریده شده اند، اهل سعادت باشند و طینت سجین سبب خواهد شد کسانی که از آن آفریده شده اند، اهل شقاوت باشند.

ص: ۱۱۴

۲. تأثیر فی الجمله

بدین معنا که طینت علیین سبب می شود اهل آن به سعادت نزدیک تر باشند و طینت سجین، اهل آن را به شقاوت نزدیک می کند.

مفاد روایات هر کدام از این دو باشد، با عدل الهی ناسازگار می نماید، زیرا بر اساس آموزه عدل الهی، بهشت و جهنم و ثواب و عقاب، ناشی از اختیار خود انسان هاست. تأثیر فی الجمله طینت برخی از انسان ها در کفر و شقاوت آن ها نیز با عدل الهی ناسازگار به نظر می رسد. علامه شعرانی این را که برخی از مردم، بیش از آن هایی که از طینت پاکی آفریده شده اند به قبول گناه نزدیک باشند، تبعیض، ظلم و مخالف اصل عدل شمرده است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۷: ۴، تعلیقه شعرانی). علامه مجلسی نیز روایات طینت را از اخبار متشابه و احادیث مشکل و پیچیده معرفی کرده و ظاهر آن ها را موهم جبر و نفی اختیار از انسان دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۱۵).

ممکن است گفته شود هرچند خداوند دو طینت مختلف آفریده، اما انسان ها را بعد از اختلاط و امتزاج این دو طینت آفریده و هر انسانی از مخلوط این دو طینت آفریده شده تا هم اقتضای کار نیک در او باشد و هم اقتضای کار بد، اما آنچه نیکوکاری یا بدکرداری انسان را در نهایت تعیین می کند، اختیار اوست. با توجه به ظاهر احادیث یادشده و مجموع روایات وارد شده در این موضوع، این سخن چندان استوار به نظر نمی رسد، زیرا در احادیث مذکور تصریح شده که اصل طینت مؤمنان، علیینی است و در خلط و مزج تنها مسحه ای صورت گرفته و در نهایت هم آنچه از طینت سجین به طینت مؤمن رسیده، از آن جدا خواهد شد و به اصل خود باز خواهد گشت. عکس این مطلب نیز درباره طینت کافر، صادق است. علاوه بر این، اگر گفته شود هر انسانی به طور مساوی از هر دو طینت بهره دارد، دیگر بحث درباره آفرینش مؤمن از طینت علیین و آفرینش کافر از طینت سجین، معنای حقیقی خود را از دست می دهد؛ بنابراین، چنین توجیهی با ظواهر احادیث یادشده ناسازگار است.

۳.دیدگاه ها

اشاره

دیدگاه های مطرح شده درباره نسبت میان این احادیث و مسئله عدل الهی را می توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته اول دیدگاه هایی هستند که به نحوی صورت مسئله را پاک می کنند و به حل آن نمی پردازند (دیدگاه های حذفی)؛ در مقابل، برخی از دانشمندان تلاش کرده اند تا با تأویل ظاهر این روایات، به نحوی آن ها را با عدل الهی سازگار سازند (دیدگاه های تأویلی)، و برخی نیز ضمن قبول صدور چنین روایاتی از معصومان(ع) و قبول آن ها، در باره درک معنای حقیقی آن ها اظهار عجز و سکوت اختیار کرده اند (دیدگاه سکوت درباره معنا).

ص: ۱۱۵

۱۳. دیدگاه های حذفی

نخستین دیدگاه در این دسته دیدگاهی است که مرحوم شبّر به عنوان اولین قول از اقوال نه گانه علما درباره احادیث طینت نقل می کند. بر اساس این دیدگاه، این احادیث از اخبار آحادند و به جهت مخالفتشان با قرآن، سنت قطعی، اجماع امامیه و ادله عقلی باید آن ها را کنار گذاشت. طبق این باور، التزام به مضمون و مفاد روایات طینت، نه ضروری و نه صحیح است و در نتیجه، این روایات باید به کناری نهاده شوند. اما همان گونه که مرحوم شبر معتقد است این وجه قابل قبول نیست، زیرا روایات در این زمینه چه بسا تواتر دارند؛ پس نمی توان آن ها را رد کرد، بلکه باید به نحوی تأویل و توجیه کرد (شبر، بی تا، ۱: ۱۱).

دیدگاه دوم، دیدگاه عالمانی است که به نقل علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۱۵) این احادیث را موافق مذهب اشاعره دانسته و آن ها را بر تقیه حمل کرده اند. این دیدگاه نیز چندان موجه به نظر نمی رسد، زیرا تقیه هرگز به معنای تأیید و تقویت عقیده باطل نیست؛ علاوه بر این، در برخی روایات بحث اختلاف طینت مؤمن و کافر، از اسرار علوم آل محمد(ع) معرفی شده است (نک: شبر، بی تا، ۱: ۱۲).

۲۳. دیدگاه سکوت دربارهٔ معنا

دیدگاه سکوت درباره معنا، دیدگاهی است که علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۱۵) به اخباریان نسبت می دهد. بر این اساس، اخباریان معتقدند باید اجمالاً به مضمون این احادیث ایمان داشت و ضمن اعتراف به جهل از حقیقت معنای احادیث، علم آن را به خود اهل بیت(ع) رد کرد. البته خود علامه مجلسی نیز پس از نقل اقوال گوناگون در این باره، به همین قول گرایش نشان می دهد و می نویسد: «بهتر است تعمق در امثال این مسائل مشکل را که عقل های ما از احاطه به کنه آن ها ناتوان است، ترک کنیم» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵: ۲۶۱)؛ اما با توجه به اهمیت مضمونی که در این احادیث آمده است و تواتر معنوی آن، چشم بستن از آن قابل قبول نیست

۳۳. دیدگاه های تأویلی

اشاره

در این دسته، دیدگاه های اندیشمندانی قرار می گیرد که ضمن پذیرش صدور این احادیث، توانایی انسان ها را در درک این روایات، تصدیق کرده و در مقام تفسیر و تحلیل این روایات برآمده اند. این دیدگاه ها بر پذیرش روایات طینت متکی بوده و با رویکردهای عرفانی، فلسفی و یا حدیثی به تبیین این روایات پرداخته و در مقام پاسخ به ایرادات مطرح درباره احادیث طینت، که مهم ترینِ آن اشکال مربوط به عدل الهی و اختیار انسان است، برآمده اند.

ص: ۱۱۶

الف) استناد به علم پیشین الهی

اشاره

ملاصالـح مازنـدرانی معتقد است اختلاف طینت ها تابع ایمان و کفر است، نه برعکس، زیرا خداوند]به علم پیشـین[می دانست چه کسانی با اختیار خود ایمان خواهنـد آورد و چه کسانی به اختیار خود کافر خواهند شد؛ از این رو، در آفرینش هم با آن ها به همین صورت معـامله فرموده و طالب خیر را از طینت پاکیزه آفریـده است. هم چنین از آن جا که می دانست طالب شـر حتی اگر از طینت پـاکیزه برخـوردار باشـد به سـمت شـرور خواهـد گراییـد، طینت وی را از سـجین قرار دارد. البته خلق مؤمنـان از طینت علیین، نوعی تسـهیل و تکریم در حق آن ها و خلق کافران از طینت سجین، تحقیر آن هاست. از نظر ملاصالح مازندرانی این توهم باطل است که ایمـان، فضـل و کمـال را تـابع پـاکیزگی و صـفای طینت بـدانیم و کفر و پستی را تابع خباثت و ظلمت طینت بشـماریم (مازنـدرانی، ۱۳۸۲ق، ۸: ۵)

مرحوم شبر (بی تا،۱: ۱۳) این دیـدگاه را در قول هفتم می آورد و بـا عباراتی نظیر «معنایی که بیشتر احادیث بر آن منطبق است و از احادیث معصومان(ع) اسـتفاده می شود» آن را تأییـد می کنـد. شبر در تأیید این دیدگاه، از این حدیث قدسـی هم بهره گرفته است: «أنا المطلع علی قلوب عبادی لاأحیف و لا ألزم أحداً إلا ما أعرفه منه قبل أن أخلقه.»

نقد و برسی

ملا صالح مازندرانی سعی دارد با استنادِ اختلاف طینت ها به علم پیشین الهی، تأثیر طینت در ایمان و کفر را نفی کند. ایشان خلق از طینت هـای متفـاوت را تنهـا به جهت تجلیـل مؤمنـان و تحقیر کـافران تلقی کرده است؛ امـا حمـل روایات طینت به این معنا، خلاف صریح این روایات است. در روایت پنجم از باب اول طینت در کافی آمده است:

فَمَا رَأَیْتَ مِنْ أُولَئِکَ مِنَ الْأَمَانَهِ وَ حُسْنِ الْخُلُقِ وَ حُسْنِ السَّمْتِ فَمِمَّا مَسَّتْهُمْ مِنْ طِینَهِ الْجَنَّهِ... وَ مَا رَأَیْتَ مِنْ هَؤُلَاءِ مِنْ قِلَّهِ الْأَمَانَهِ وَ سُوءِ الْخُلُقِ وَ الزَّعَارَّهِ فَمِمَّا مَسَّتْهُمْ مِنْ طِینَهِ النَّارِ...؛ امانت، حسن خلق و خوش چهرگی که در دشـمنان ما می بینی، ناشی از این است که طینت بهشت با آن ها تماس داشتـه است و البته دشـمنان به طینتی که از آن آفریده شده اند (طینت جهنم) بازمی گردند. ضـعف در امانت داری و بدخلقی که در اهل ولایت ما می بینی، ناشی از این است که طینت جهنم با آن ها تماس داشته است و البته آن ها به طینتی که از آن آفریده شده اند (طینت بهشت) باز می گردند.

ص: ۱۱۷

ب) تأویل طینت های مختلف به عوالم سه گانۀ جبروت، ملکوت و ملک

اشاره

دیدگاه تأویلیِ دوم، دیدگاه فیض کاشانی است. او اعلی علیین را به عالم جبروت و علیین را به عالم ملکوت تطبیق کرده و معتقد است، مراد از «سجین» حقیقت و باطن دنیاست که ارواح در آن مسجونند. بنابراین، خلق آفرینش قلوب نبیین(ع) از طینت علیین به این معناست که قلوب نبیین به جبروت تعلق دارد، و خلق قلوب کفار از سجین نیز بدین معناست که قلوبشان به خاطر شدت علاقه و پیوند با این بدن، چنان شده که گویا نصیبی از ملکوت ندارند. منظور از طینت مؤمنان نیز به همین ترتیب فهمیده می شود. به اعتقاد وی، خلط میان دو طینت، به تعلق ارواح ملکوتی به ابدان عنصری اشاره دارد و ایمان و کفر، محصول غلبه هریک از دو نشئه ملکوت و دنیا بر دیگری است. از نظر فیض، ایمان و کفر درجات و مراتب گوناگونی دارد و اگر نسبت نشئه ملکوت و نشئه دنیا در کسی مساوی باشد، وی نه کافر خواهد بود و نه مؤمن (فیض، ۱۴۰۶ق، ۴: ۲۶۲۷). خاک می تواند شکل های مختلفی را بپذیرد و نگه دارد؛ از این رو، آفرینش مستضعفان از خاک دانسته شده است، زیرا مستضعفان ملتزم به راه اهل ایمان و کفر نیستند و می توانند هریک را بپذیرند، برخلاف اهل ایمان و کفر «که از آنچه برای آن آفریده شده اند، متحول نمی شوند» (فیض، ۱۴۰۶ق، ۴: ۲۸).

نقد و بررسی

شواهدی که فیض کاشانی برای تأویل طینت های گوناگون در روایات به عوالم سه گانه جبروت، ملکوت و ملک ذکر می کند، ناکافی اند؛ علاوه بر این، این تأویل مشکل ناسازگاری ظاهر این روایات را با عدل الهی حل نمی کند، زیرا همان گونه که علامه شعرانی در تعلیقه خود بر وافی می گوید، این سخن (که ایمان و کفر محصول غلبه هریک از دو نشئه ملکوت و دنیا بر دیگری است) مستلزم قول به جبر و خلاف مذهب است (فیض، ۱۴۰۶ق، ۴: ۲۷، تعلیقه شعرانی)، زیرا همان گونه که بر اساس ظاهر روایات، خلق طینت های گوناگون کار خداوند است، تعیین هریک از این نشئات در افراد مختلف و غلبه دادن آن ها، از ناحیه خداوند خواهد بود.

ج) اخبار طینت، کنایه از علم الهی به آیندۀ انسان ها

اشاره

براساس این دیدگاه، اخبار طینت کنایه از علم الهی به آینده انسان هاست. از آن جا که خداوند با علم به آینده افراد بشر آن ها را آفریده، گویا آن ها را با سرشت های متفاوتی آفریده است. این دیدگاه را حسن بن سلیمان حلی پذیرفته است. او معتقد است، این اخبار، از علم الهی

ص: ۱۱۸

به عـاقبت امر مخلوقـاتش خبر می دهنـد؛ عـاقبت برخی از انسان ها بهشت علیین است و برخی جهنم سـجین، اما منتهی شـدن به این عاقبت ناشـی از اختیار خود انسان هاست که در ابتـدای آفرینش در عالم ذر اطاعت را برگزینند یا عصـیان را. خبر دادن از علم الهی که در واقع، ظـاهر کردن بـاطن امور و انتقـال حقـایق از غیب به شـهادت است، هرگز موجب سـلب قـدرت و اختیار از مکلفان نمی شود. در بسـیاری از موارد دیگر نیز، پیامبر و ائمه(ع) از علم غیب الهی خبر داده انـد؛ ماننـد حـدیث «زنازاده نجیب نمی شود» و خبر دادن پیامبر(ص) از این که مشـرکان مکه مسـلمان نخواهنـد شد (حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۸۴). در واقع، همـان گونه که علم پیشـین الهی به افعال آینـده بندگان با اختیار آن ها منافاتی ندارد، زیرا علم الهی علمِ به این است که از بندگان با اختیار خود چه افعالی سر خواهد زد، اِخبار از این علم پیشین نیز با اختیار بندگان و عدل الهی، منافاتی

ندارد.

نقد و برسی

این تأویل، مسـئله ناسازگاری روایات طینت با عـدل الهی را برطرف می کنـد، اما مخالفت آن با ظاهر روایات، بسـیار است. شاید به همین دلیل باشـد که مرحوم شبر پس از اشاره بسـیار اجمالی به این قول، بدون هیچ توضـیحی می گوید: «ضـعف آن مخفی نیست» (شبر، بی تا، ۱: ۱۲).

د) اختلاف طینت ها، کنایه از اختلاف استعدادها و قابلیت ها

اشاره

دیدگاه چهارم، دیدگاه عالمانی است که اختلاف طینت ها را کنایه از اختلاف اسـتعدادها و قابلیت های افراد گوناگون دانسـته اند. از نظر این اندیشـمندان، تفاوت در اسـتعدادها و قابلیت ها نه مستلزم سقوط تکلیف است و نه کسی را به شرّ و فساد مجبور می کند. بی شـک، اسـتعداد و ظرفیت پیـامبر اکرم(ص) بـا ابوجهل یک سان نیست؛ با وجود این، هر کـدام موظفنـد به قـدر توانایی خود در جهت کمالات انسـانی بکوشـند. مسـلماً تکلیف پیـامبر اکرم(ص) بسـی بیشتر از ابوجهل است، اما خداونـد ابوجهل را نیز به انـدازه قـابلیتش مکلف کرده و هرگز او را مجبور به شـر و فسـاد نکرده است. این دیـدگاه را علامـه مجلسـی (مجلسـی، ۱۴۰۴ق، ۷: ۱۵) و مرحوم شبر (شبر، بی تا،۱: ۱۲) در میان اقوال نقل کرده اند، بدون این که به کسی نسبت دهند.

نقد و برسی

این تأویل نیز با ظاهر روایات، بسـیار فاصله دارد. بر اساس ظاهر روایات طینت، طینت های علیین و سجین در سعادت و شقاوت افراد انسان مؤثرند، به حدی که طینت علیین طینت

ص: ۱۱۹

بهشت و طینت سجین طینت جهنم نامیده و تصریح شده است که اصحاب شمال که همان افرادی اند که از طینت سجین آفریده شده اند نمی توانند از اصحاب یمین که دارای طینت علیینند باشند و برعکس.

ه) اختلاف طینت ها تابع اطاعت و عصیان در تکلیف مراحل پیشین

اشاره

بر اساس این دیدگاه که مرحوم شبر آن را در قول هشتم نقل می کند، اختلاف طینت ها فرع بر تکلیف و امتحان در مراحل پیشین و تابع اطاعت و عصیان در آن مراحل هستند، نه برعکس. بر این اساس، خداوند در عالم ذر، ارواح را پیش از ابدان آفرید و آن ها را امتحان کرد. در این امتحان برخی اطاعت کردند و برخی عصیان و بدین ترتیب، حجت تمام شد و با اطاعت و عصیان، ایمان و کفر پیش از استقرار ارواح در ابدان تحقق یافت. بنابراین، خدا برای ارواح مطیع، مسکنی مناسب آن ها آفرید که همان ابدانی از طینت علیین است و برای ارواح عاصی نیز مسکنی مناسب آن ها؛ یعنی ابدانی از طینت سجین آفرید. پس خلق از دو طینت متفاوت، نتیجه ایمان و کفر و ناشی از انتخاب و عمل خود انسان هاست و مستلزم جبر و ناسازگار با عدل الهی نیست. علامه مجلسی نیز پس از نقل حدیثی که مؤید این مضمون است، این دیدگاه را برمی گزینند. در حدیثی از امام باقر نقل شده است:

هَـذِهِ الآيَةُ: «وَ أَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَهِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً» (جن: ۱۶) يَعْنِي مَنْ جَرَى فِيهِ شَيْ ءٌ مِنْ شِرْكِ الشَّيْطَانِ عَلَى الطَّرِيقَهِ يَعْنِي عَلَى الْوَلَايَهِ فِي الأَصْلِ عِنْدَ الأَظِلَّهِ حِينَ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي آدَمَ. لَأَسْقَيْناهُم ماءً غَدَقاً يَعْنِي لَكُنَّا وَضَعْنَا أَظِلَّتَهُمْ فِي الْمَاءِ الْفُرَاتِ الْعَذْبِ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۲۳۴)

علامه مجلسی از این حدیث استفاده می کند که مراد از آیه مذکور در حدیث این است که اگر منکران ولایت در عالم ارواح به ولایت اقرار می کردند، ارواح آن ها را در بدن هایی آفریده شده از آب گوارا قرار می دادیم؛ پس «منشأ تفاوت طینت ها، تکلیف اول در عالم ارواح هنگام میثاق است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۲۳۵).

نقد و بررسی

این دیدگاه، تأویل درستی برای همه روایات طینت مطرح نمی کند، زیرا اولاً، برخی روایات طینت نخستین مرحله آفرینش انسان را ذکر می کنند. اگر این روایات تنها یکی از مراحل آفرینش انسان را مطرح می کردند، این تأویل معقول بود، زیرا این که مرحله ای از مراحل

ص: ۱۲۰

آفرینش انسـان به صورت آفرینش از طینت هـای گونـاگون باشـد، منافـاتی نـدارد بـا این که در مرحله ای قبل، وقایع دیگری اتفاق افتـاده و امتحانی صورت گرفته باشـد؛ اما از آن جا که برخی از این روایات، نخستین مرحله آفرینش انسان را مطرح می کننـد، نمی توان این تأویل را پـذیرفت. بر اساس این دیـدگاه، طینت تنها منشأ بدن انسان هاست، زیرا ارواح انسان ها در عالم ذر موجود بوده و از آن ها میثاق گرفته شـده است و بر اساس ایمان و کفر، اکنون وارد بـدن هایی می شوند که از طینت علیین یا سـجین آفریده شده انـد؛ در حالی که از روایات طینت اسـتفاده می شود که علاوه بر بدن های انسان ها، ارواح انسان ها نیز از این طینت ها آفریده شده انـد. در بیشتر این روایات آمـده است: خداوند، مؤمنان یا کافران را از طینت علیین یا سـجین آفریده است. این تعبیر، اعم از ارواح و ابدان انسان هاست و تخصیص آن به ابدان، فاقد شواهد کافی است.

ثانیاً، در برخی از احادیث طینت (حدیث اول و چهارم از باب اول از ابواب طینت در اصول کافی) تصریح شده که خداوند، قلوب و ابدان مؤمنان یا کافران را از طینت علیین یا سـجین آفریده است. روشن است که در این جا منظور از قلب، قلب صنوبری نیست، زیرا جدا کردن قلب صـنوبری از بدن، وجهی ندارد. شارحان احادیث نیز به قرینه احادیث دیگر، به خصوص احادیث خلق ابدان و ارواح ائمه(ع)، منظور از قلوب را ارواح دانسـته انـد؛ حتی مولی صالـح مازنـدرانی (مازنـدرانی،۱۳۸۲ق، ۸: ۳) پس از مطرح کردن این احتمال که منظور از قلب، قلب صـنوبری باشد، اضافه می کند که این قلب همان عضوی است که روح در درجه اول به آن تعلق می گیرد تـا منافـاتی میـان این احـادیث و احادیث دیگری نباشـد که مضـمون آن ها این است که ابـدان ائمه(ع) مخلوق از طینت علیین است و ارواح آن هـا مخلوق از طینتی بالا‌تر از این طینت است. بر این اسـاس، حـدیثی نیز که علاـمه مجلسـی ذیـل آن این دیـدگاه مطرح می کند، نمی تواند به تنهایی مفسر احادیث طینت باشد.

و) تأویل طینت ها به صورت های نفسانی

اشاره

علامه طباطبائی معتقـد اسـت، بر اسـاس روایـات مربـوط بـه آفرینش نیـک بختـان از طینت علیین و خلقت اشـقیا از طینت سـجین، شقـاوت و سـعادت هر انسـانی به طینت او بـازمی گردد. ایشـان مراد از طینت هـا را همین خاک های زمینی دانسـته که در نهایت به صورت های انسانی تبـدیل می شونـد. از نظر ایشان، سـعادت و شـقاوت انسان ارتباط مسـتقیمی با آب و گل او دارد و همین آب و گل است که انسان را به سوی حق و سـعادت و یا باطل و شـقاوت سوق می دهد؛ همان گونه که گیاه و یا هر موجود دیگری که از ماده زمینی ساخته می شود به حسب اختلافی

ص: ۱۲۱

که در ماده زمینی آن است، مختلف می گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۹۹). علامه تأثیر این ماده زمینی در صلاح و فساد انسان را بر اساس مبانی فلسفی خویش توضیح می دهد.

بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا، صورت نفسانی یا همان نفس، که مایه امتیاز هر انسانی از انسان های دیگر است، ناشی از حرکت جوهری بدن است. حال «اگر این صورت، صورت سعادت باشد، آن نفس... در راه سعادت قرار می گیرد؛ و اگر صورت شقاوت باشد، در راه شقاوت واقع می شود» (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۰۹). علامه جهت رفع استبعاد تأثیر ماده بدن انسان بر صلاح و فساد او، به تجربه ای که از رابطه میان مزاج و خلقیات داریم، اشاره می کند و می نویسد: «تجارب نشان می دهد که بین بنیه ها و مزاج های بدنی از سویی، و خلق و خوی ها از سوی دیگر، رابطه تامی برقرار است» (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

البته به نظر علامه، تأثیر این ماده بدنی در صلاح و فساد و سعادت و شقاوت به نحو علیت تامه نیست، بلکه در حد اقتضاست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۹۹). و همان گونه که «تجربه به اثبات می رساند تربیت و به ویژه تربیت به وسیله تلقین، در تحقق خلق و خوی ها، مؤثر است؛ و این بیان گر آن است که تأثیر خصوصیات جسمی در به وجود آمدن خلق و خوی ها، قطعی و غیر قابل تخلف نیست، بلکه در حدّ استعداد شدید می باشد» (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

نقد و بررسی

این تأویل از این جهت که طینت را همین مواد زمینی و به اصطلاح، خاک و گل متعارف می داند با ظاهر روایات سازگار است، اما در نهایت از اشکالاتی رنج می برد که آن را غیر قابل قبول می سازد؛ اولاً، بر اساس برخی از روایات طینت، منشأ ابدان و ارواح مؤمنان با یکدیگر متفاوت است و طینت ارواح مؤمنان برتر از طینت ابدان آن هاست، در حالی که بر اساس تأویل علامه طباطبائی که مبتنی بر مبانی فلسفی حکمت متعالیه است، ارواح یا نفوس برآمده از بدنند و نمی توانند منشائی متفاوت از بدن داشته باشند؛ به عبارت دیگر، تأویل علامه مبتنی بر مبانی فلسفی است که با ظاهر روایات طینت، ناسازگار است.

ثانیاً، محور اصلی تحلیل علامه در باب احادیث طینت برای حل مسئله ناسازگاری با عدل الهی، اثر گذاری طینت در سرنوشت انسان به گونه اقتضایی و نه علیت تامه است. و با این تحلیل، اشکالی که کسانی مانند علامه شعرانی به این روایات داشتند هم چنان باقی است، زیرا لازمه چنین تبیینی آن است که فاصله آدمیان تا نیل به سعادت و شقاوت با یکدیگر یک سان نباشد. در این صورت، حتی اگر پای جبر هم به میان کشیده نشود، همین تأثیر اقتضایی طینت خیر و شر در عاقبت آدمی، گونه ای تبعیض است.

ص: ۱۲۲

۴. دیدگاه برگزیده

پیش تر بیـان شـد که برخی عالمـان، اختلاـف طینت هـا را فرع بر امتحـان و تکلیف در مراحل پیشـین خلقت دانسـته انـد و نیز اشاره کردیم که این قـول در صـورتی موجه است که ثـابت شود آفرینش دو آب شـیرین و تلـخ، در آغـاز آفرینش عـالم رخ نـداده، بلکه مربوط به مراحل بعدی خلقت و پس از امتحان و تکلیف است.

اندیشـمندانی که خلقت دو آب شـیرین و شور و دو طینت علیین و سـجین در ابتـدای خلقت را با عـدل الهی ناسازگار شـمرده و در صـدد توجیه آن برآمـده اند، چنین پنداشـته اند که مراد از ابتدای آفرینش در روایات طینت، بدء حدوث عالم است، در صورتی که روایات مربوط به حدوث عالم با روایات باب طینت بسیار متفاوتند و محدثان شیعه نیز این دو دسته از روایات را در دو باب مختلف ذکر کرده اند.

از سیاق روایات طینت کاملاً آشـکار می شود که مراد از ابتـدای خلقت در این روایات، آغاز آفرینش انسان است، نه بـدء حـدوث عـالم و اگر گـاهی در برخی روایـات به آفرینش اولین مخلوق و یـا آفرینش بهشت، جهنم، آسـمان هـا و زمین هم اشـاره ای شـده، بلافاصـله بحث خلقت انسان پیش کشـیده شـده و هرگز بحث بـدء حـدوث عالم مطرح نشده است؛ برای مثال، در روایتی عبدالله بن سنان از امام صادق درباره اولین مخلوق خدا پرسیده است. امام صادق در پاسخ وی، آب را اولین مخلوق معرفی کرده و فرموده اند: «همه چیز از آب آفریده شده است.» سپس امام بحث آغاز خلقت انسان ها را مطرح کرده و از آفرینش دو آب شیرین و شور پیش از خلقت انسان ها سـخن گفته اند (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۸۴). در روایتی دیگر آمـده است: «ان الله تبارک و تعالی خلق فی مبتدأ الخلق بحرین... ثم خلق تربه آدم» (عیاشـی،۱۳۸۰ق، ۱: ۱۸۲). چنـان که ملاـحظه می شود، در این حـدیث شـریف نیز بحث خلقت انسان پیش کشیده شده است.

ممکن است برخی بـا توجه به این که در روایت نخست، بحث از خلقت انسـان ها از دو آب شـیرین و شور بلافاصـله بعـد از معرفی «آب» به عنوان مخلوق اول مطرح شـده و در روایت دوم نیز تعبیر «فی مبتدأ الخلق» آمده است، چنین تلقی کنند که آب یا ماده اولیه خلقت، از ابتدا به صورت دو بحر شـیرین و شور آفریده شده است، اما حتی اگر از این روایات چنین برداشتی شود باز هم نمی توان تنهـا این گونه روایات را مبنای بحث قرار داد، زیرا: اولاً، این روایات ابهام و اجمال دارد و ثانیاً، در میان روایات طینت و نیز روایات حدوث عالم، شواهد و قرائنی برخلاف این پندار موجود است؛ مثلاً در روایتی تصـریح شده که آفرینش دو بحر شـیرین و شور پس از خلقت آسمان ها و زمین بوده است (حلی، ۱۴۲۱: ۵۰۷؛ صدوق، ۱۳۸۵، ۲: ۴۲۵)؛ لذا از جمع روایات به

ص: ۱۲۳

روشنی می توان استفاده کرد که مراد از «مبتدأ الخلق» در روایات دسته اول، ابتدای خلقت انسان هاست.

در روایت دیگری پس از تأکید بر خلقت اشیا «لا من شیء» آمده است: از جمله چیزهایی که خداوند آفرید، زمینی پاک بود که آب شیرین و زلال را از آن جاری ساخت و گلی پدید آورد و پس از عرضه ولایت و امتحان آن گل و پذیرش ولایت از سوی آن، طینت ائمه(ع) و مؤمنان را از آن قرار داد و پس از آن زمینی پست و خبیث آفرید و آب شور و تلخ را از آن جاری کرد و گلی پدید آورد و بعد از عرضه ولایت و امتحان آن گل و عدم پذیرش ولایت از سوی آن، خمیرمایه اهل شقاوت و کافران را از آن قرار داد (صدوق، ۱۳۸۵، ۲: ۶۰۷).

این روایت به خوبی نشان می دهد، خلقت دو آب شیرین و شور در ابتدای آفرینش انسان ها به معنای خلقت این دو آب در بدء حدوث عالم نیست، زیرا جوشش و جاری شدن این دو بحر بعد از آفرینش زمین های پاک و خبیث بوده است.

هم چنین در باب حدوث عالم، روایات متعددی درباره آغاز آفرینش عالم هستی وجود دارد که به روشنی، حاکی از یک دستی ماده اولیه خلقت هستند. شیخ کلینی از امام باقر روایت کرده است: «هر چیزی آب بود و سپس خداوند آتش و دود و آسمان ها و زمین را از آن آفرید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۹۵). حضرت امیر نیز اولین مخلوق را آبی متلاطم و یک دست معرفی فرموده است که آسمان ها، ستارگان و خورشید از آن آفریده شده اند (نهج البلاغه: خطبه۱).

در روایت دیگری از امام باقر آمده است:

لکن خدا بود هنگامی که چیزی غیر او نبود و چیزی را که همه اشیا از آن است، آفرید؛ و آن آبی است که اشیا از آن خلق شده اند. پس نسبت همه چیز را به آب قرار داد و آب را به چیزی منسوب نکرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۹۴)

در همه این روایات، از یک آب سخن به میان آمده و هرگز به دو بحر بودن آن اشاره ای نشده است، بلکه به عکس؛ در روایتی تصریح شده که در ابتدای حدوث عالم، آب یا همان ماده اولیه خلقت، یک دست، شیرین و گوارا بوده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۶۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۱۸۶؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ۹: ۳۳۵).

بنابراین، از مجموع شواهد نقلی استفاده می شود که در ابتدای خلقت، اختلافی میان موجودات نبوده و خداوند در آغاز آفرینش، آبی شیرین خلق کرده و بعداً در اجزای آن آب اختلاف پدید آمده است. بر پایه آموزه های روایی و قرآنی، سبب این اختلاف، تکلیف و امتحان الهی بوده است؛ یعنی خداوند بعد از آفرینش آب، علم و دین خود را بر آن حمل و عرضه کرده

ص: ۱۲۴

و آن را آزموده است و عملکرد گوناگون اجزای آب، سبب پدید آمدن اختلاف و عوارضی بر آب شده است.

در روایت عبدالله بن سنان که صدر آن را در سطرهای پیشین نقل کردیم، امام صادق می فرمایند:

خداونـد آب را به صـورت دو دریـا آفریـد؛ یکی گـوارا و دیگری تلـخ. پس آن گـاه که آن هـا را آفریـد، به آب گوارا نظر کرد و گفت: ای آب! آن آب پاسـخ داد: لَبَّیْـکَ وَ سَـعْدَیْکَ. خداونـد فرمود: برکت و رحمتم در تو، و از تو اهـل اطـاعت و بهشـتم را می آفرینم. سپس به آب دیگر نظر کرد و فرمود: ای آب! و سه بار تکرار کرد، اما جواب نداد. پس خداوند فرمود: لعنت من بر تو، و از تو اهل معصیت و کسانی را که در آتشم ساکن می کنم، می آفرینم... (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۸۴).

در حدیث دیگری، امام صادق ذیل آیه شریفه: «و کان عرشه علی الماء» (هود: ۷)

می فرمایند:

همانا خداوند دین و علمش را بر آب حمل کرد، پیش از آن که زمین، آسـمان، جن، انسان، خورشـید و یا ماهی در کار باشد؛ پس آن گـاه که خـدای متعـال اراده فرمود، مخلوقـات را بیافرینـد آن هـا را در مقابـل خویش گسترانـد (پراکنـده کرد) و به آنان فرمود: پروردگارتان کیست؟ پس اولین کسـی که سـخن گفت، رسول خـدا(ص)، امیرالمؤمنین و ائمه(ع) بودنـد. پس عرض کردنـد: تو پروردگار مایی. خداوند نیز علم و دین را بر ایشان حمل کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۳۳).

پراکنـده شدن خلق در مقابل خداوند سـبحان پیش از تکون و تعین آن ها، ظاهراً به معنای مخاطب قرار دادن و تکلیف اجزای مادیِ موجود در آب (یعنی ماده اولیه خلقت موجودات) است.

ملاصالح مازندرانی ذیل این حدیث شـریف با استناد به حدیث دیگری از کلینی یادآور شـده که اولین حادث، آب است و معنای تحمیل دین و علم بر این آب، حمل معرفت، عبادت، اطاعت و سلطنت خداوند است. او هم چنین می نویسد:

استبعادی نـدارد که گفته شود حمـل علم و دین بر آب، به اعتبـار وجود جزء مادی حضـرت رسول اکرم(ص) و اهل بیت او(ع) در آب باشد و شاید مراد از موجودات (ی که خداوند در مقابل خویش پراکنده ساخت و آزمود)، موجودات

ص: ۱۲۵

عاقل باشند و شاید هم مراد همه موجودات باشند، زیرا هرچند برخی موجودات به حسب ظاهر صامت و جامدند، اما شواهد بسیاری وجود دارد که همه اشیا دارای نطق و شعورند... و ظاهر آن است که همه موجودات به لسان «قال» به سؤال خداوند پاسخ داده اند، نه صرفاً به لسان حال]یعنی آن ها حقیقتاً سخن گفته اند[(مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۴: ۱۴۷۱۵۲).

بنابراین، با دقت در روایات باب طینت و نیز با توجه به تفاوت سیاق این دسته از روایات با روایات باب حدوث عالم، به روشنی می توان دریافت که اختلاف طینت مؤمن و کافر، مسبوق به تکلیف و امتحان سابق بوده و هرگز با اختیار، ناسازگار نیست. دیدگاه برگزیده از نظر این که آفرینش از طینت علیین و سجین را مبتنی بر گزینشی اختیاری در مرحله قبل می کند، مسئله ناسازگاری با عدل الهی را برطرف می کند، هرچند از آن جا که این گزینش در عوالم گذشته واقع شده است، ما آن را به خاطر نمی آوریم.

نتیجه

با توجه به مباحث مطرح شده روشن شد، آنچه با عدل الهی ناسازگار است، اختلاف مخلوقات از ابتدای خلقت می باشد، در حالی که بر پایه تعالیم دینی، در ابتدای خلقت اختلافی میان موجودات نبوده و مخلوق اول یا ماده اولیه خلقت، یک دست بوده است. از مجموع روایات استفاده می شود که خداوند در ابتدای خلقت، آبی شیرین آفرید و علم و دینش را بر آن حمل کرد و سپس اجزای آن را مورد تکلیف و امتحان قرار داد و تفاوت در عملکرد اجزای آب، سبب پدید آمدن عوارضی در آن شد و بدین ترتیب، موجودات مختلف و متفاوتی با درجات گوناگون پدید آمدند. منشأ اختلاف طینت های مؤمنان و کافران نیز همین تکلیف و امتحان الهی بوده است و این اختلاف هرگز با عدالت خداوند ناسازگار نیست.

عدم دقت به این نکته سبب ایجاد این توهم شده است که ظاهر روایات با عدل الهی سازگاری ندارد؛ لذا اندیشمندان شیعه برای حل این مشکل، راه حل های متعددی ارائه داده و دست به تأویل و توجیه روایات زده اند. اما ظاهر این روایات کاملاً با عدل الهی سازگار است. شاید به همین سبب باشد که محدثان بزرگ شیعه همچون شیخ کلینی و شیخ صدوق، بی آن که نگران بروز شبهه جبر باشند، احادیث مربوط به اختلاف طینت های مؤمنان و کافران را در باب مستقلی روایت کرده اند.

ص: ۱۲۶

منابع

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه.

۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقیق: جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه.

۴. حلی، حسن بن سلیمان، (۱۴۲۱ق)، مختصرالبصائر، تحقیق: مشتاق مظفر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۵. شبر، سیدعبدالله، (بی تا)، مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار، بغداد، مطبعه الزهراء (س).

۶. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم، کتاب فروشی داوری.

۷. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ق)، الامالی، قم، دارالثقافه.

۸. شیخ کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۹. علامه طباطبائی، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۰. ، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۷)، رسائل توحیدی، تحقیق علی شیروانی، قم، بوستان کتاب.

۱۱. علامه مجلسی، (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول(ع)، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، تهران، دوم.

۱۲. ، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۳. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعه العلمیه.

۱۴. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان، کتابخانه امیر المؤمنین.

۱۵. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتب.

۱۶. مازندرانی، محمد بن صالح بن احمد، (۱۳۸۲ق)، الکافی، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه.

۱۷. مفید، ابی عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العکبری، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محمدی زرندی، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

۱۸. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق: مؤسسه لآل البیت(ع)، قم، مؤسسه آل البیت(ع).

ص: ۱۲۷

چکیده عربی مقالات

الایمان الموهوب من منظار الآیات و الروایات

السید محمود الموسوی(۱)

رسول الأحمدی(۲)

یعد «الایمان» من أهم المفاهیم العقائدیه فی الاسلام، و قد فسر بأنه الاعتقاد القلبی المقارن للاقرار باللسان و العمل بالأرکان. و طبقاً للآیات و الروایات فإن تحقق الإیمان منوط بسبقه بالمعرفه، و هذه المعرفه إما اکتسابیه أو بنزول الفیض الالهی علی قلب الانسان، و العمل بالارکان فی کلا-الحالتین هو فی نطاق اختیار الانسان، و الإیمان الحاصل من مجموع هذه العوامل هو إیمان اکتسابی، و هو الاساس لإیمان آخر کما فی الروایات نعبر عنه ب«الإیمان الموهوب». و هذا الایمان وراء الایمان المصطلح، و وفق تعبیر الآیات و الروایات فإن هذا الایمان عطاء الهی و نور یشع علی قلب المؤمن. المقال الحاضر یحاول تسلیط الأضواء علی الأدله القرآنیه و الروائیه لهذا النوع من الإیمان.

الألفاظ المحوریه

الایمان، الاختیار، الهدایه، العطاء الالهی، السکینه، نور الایمان، روح الایمان.

۱-. دکتور فی جامعه باقر العلوم.

۲- باحث فی مرکز أبحاث القرآن و الحدیث، و طالب دکتوراه فی جامعه القرآن و الحدیث.

ص: ۱۲۹

اثبات و تحلیل وساطه الائمه علیهم السلام فی نزول الفیض الالهی

محمدحسین فاریاب (۱)

وفق الروایات الکثیره فإن أحد الشؤون التکوینیه للأئمه(ع) هی «الوساطه فی نزول الفیض»، و المراد بها هو أن الله سبحانه وتعالی ینزل فیض رحمته الخاصه و العامه علی المخلوقات بواسطتهم(ع) و بمعنی أدق و أرفع فإن وجود العالم و بقاءه لیس هو إلا فیض الله سبحانه و تعالی، و هذا الفیض یتم إنزاله بواسطه الأئمه(ع). کاتب المقال یحاول إثبات ذلک من وجهه نظر نقلیه. وعلی الرغم من أن إثبات هذا الشأن لأهل البیت(ع) قد یبدو نوعاً من الغلو لأو وهله، و قد یواجه إنکار البعض له، إلا أنه ورد فی روایات عدیده و معتبره.

الألفاظ المحوریه

الإمام، الوساطه فی نزول الفیض الجزئی، الوساطه فی نزول الفیض الکلی، الغلو، التوحید.

۱- دکتور فی مؤسسه الامام الخمینی التعلیمیه البحثیه.

ص: ۱۳۰

سعه علم الإمام فی فکر علماء الشیعه

محمدرضا البهدار(۱)

«علم الامـام» هو من المسائـل التی شـغلت دوماً أذهان العلماء و المفکرین الشـیعه و أتباع أهل البیت(ع)، مما دعاهم لطرح العدیـد من الأسـئله علی الأئمه(ع). و نظراً لتعـدد الأسـئله المطروحه فی هـذا المجال فإن المقال الحاضـر قـد دخل البحث من زاویه واحـده و هی «علم الإمام من منظار علماء الشـیعه»، و أنه ما مقـدار هذا العلم، و الی أی مجال یتسع نطاقه؟ و علی الرغم من اتحاد آراء علماء الشـیعه فی بعض مجالاـت علم الإمـام، إلاـ أننـا نواجه أجوبه مختلفه فی مجالاـت أخری بمـا فیهـا سؤالنـا المتقـدم. ویمکننـا تقسـیم النظریات الموجوده ضـمن ثلاث محاور، هی: السـکوت و النظره التردیـدیه، نظره تحدیـد نطاق علم الإمام، و نظره الإحاطه العلمیه التامه بجمیع الأشیاء.

الألفاظ المحوریه

الامام، العلم، علم الغیب، علماء الشیعه.

۱- دکتور فی جامعه الصناعه جندی شابور/ دزفول.

ص: ۱۳۱

دراسه تأثر شیعه الکوفه بثقافه الرأی و القیاس فی النصف الأول من القرن الثانی

حسین طارمی راد (۱)

محمدصادق واحدی فرد (۲)

سوسن فخرائی(۳)

السید عبدالحمید الأبطحی (۴)

نشرت ثقافه الرأی و القیاس فی القرن الأول بنحو کانت المتمم و الجابر لفقدان التوصل للوحی، و علی الأقل فإن المسائل و الموضوعات غیر المذکوره فی الکتاب و السنه کانت تعالج عن طریق الرأی و الاجتهاد. فنشر هذه الثقافه فی القرن الأول باعتبارها المتمم و الجابر لنقص الأحکام و تطبیقها علی النظام الفقهی و القضائی الرائج، جعل منها أمراً مقبولاً عند الکثیر من العوام. و قد ترکت هذه الثقافه أثرها بوضوح علی بعض الشیعه الذین هم جدیدوا عهد بالتشیع، أو الذین لهم احتکاک و تعامل واسع بالعامه، و لهذا حاول الإمام الصادق أن یبعد الشیعه عن مزلات هذه الثقافه. المقال الحاضر یحاول تسلیط الأضواء علی تأثر شیعه الکوفه بهذه الثقافه فی النصف الأول من القرن الثانی.

الألفاظ المحوریه

القیاس، الرأی، التفویض، شیعه الکوفه، الاجتهاد، المعضلات.

۱- دکتور فی مرکز دائره المعارف الاسلامیه.

۲- . دکتور فی جامعه بیام نور.

۳- دکتور فی جامعه بیام نور.

۴- طالب دکتوراه فلسفه الدین فی جامعه بیام نور.

ص: ۱۳۲

المقصود الأصلی فی العقائد

رضا برنجکار(۱)

مهدی نصرتیان اهور(۲)

أحد الأبحاث الهامه فی علم الکلام و التی بحثت فی کتب الأصول بنحو عابر هو تعیین المراد الأصلی من الواجبات العقائدیه. و فی هذا الإطار توجد نظریتان أساسیتان هما: «المعرفه العقلیه» و «التدین و الاعتقاد». و یحاول أتباع کل واحد من الرأیین أن یثبت أن الوجوب النفسی متعلق بما یراه، و أن الآخر مقدمه له أو ناشئ منه. و بعد دراسه النظریتین انتهینا الی قبول النظریه الثانیه.

الألفاظ المحوریه

المعرفه العقلیه، الإذعان القلبی، التدین، الاعتقاد، الواجب العقائدی، معرفه الله.

۱- دکتور فی جامعه طهران.

۲- باحث فی مرکز أبحاث القرآن و الحدیث.

ص: ۱۳۳

المناسبات المشترکه بین الامامیه و الزیدیه من أول الغیبه و حتی اضمحلال البویهیین

السیداکبر الموسوی التنیانی(۱)

الزیـدیه و الإمـامیه من أقـدم الفرق الإسـلامیه. فالاطلاع علی علاقات و روابط هاتین الفرقتین المؤثرتین من شأنه أن یفتـح أمامنا آفاقاً. حاولنا فی هـذا المقال أن نـدرس العلاقات الاجتماعیه و السیاسـیه و الثقافیه لهاتین الفرقتین مضافاً لمواجهات أحدهما للآخر، و ذلک من عصـر الغیبه الصـغری و حتی اضمحلال البویهیین (عصر قوه الشیعه فی العالم الاسلامی). و بعد الغور فی النصوص التاریخیه انتهینا الی تعاونهما فی تلک الحقبه التاریخیه من الزمن فی شتی المجالات و أن هـذا التعاون کان فی تقـدم و نمو. نعم هذا التعاون أدی الی اختلافهمـا فی بعض المبـانی الفکریه، و التمایز فی بعض المجالات و الـذی کان یبرز فی قالب المناظرات العلمیه وتـدوین الردود من قبل أحدهما علی الآخر.

الألفاظ المحوریه

الامامیه، الزیدیه، التعامل الاجتماعی، المواجهات العلمیه، التعامل الثقافی.

۱- باحث فی مرکز أبحاث القرآن و الحدیث.

ص: ۱۳۴

الطینه و العدل الإلهی

مهدی الذاکری(۱)

اصغر الغلامی(۲)

وردت الأشاره فی أحادیث عدیده و معتبره الی اختلاف طینه المؤمن و الکافر، و أن اختلاف الطینه له تأثیر علی سعاده الانسان و شقائه، و لهذا رأی بعض العلماء أنها لا تنسجم مع العدل الالهی، فحاول تأویلها. تعرض المقال الحاضر لبیان أهم الآراء فی هذا المجال و تقییمها، ثم استنتج من خلال ملاحظه مجموع روایات الطینه و بدء حدوث العالم أن اختلاف المخلوقات راجع للعوارض الناشئه من عمل الأفراد تجاه التکالیف الالهیه، لابسبب بدء حدوث الخلقه، و هو موافق للعدل الالهی تماماً.

الألفاظ المحوریه

العدل الالهی، خلق الانسان، الطینه، علیین، سجین.

۱- . دکتور فی جامعه طهران (فرع الفارابی).

۲- طالب دکتوراه فی جامعه طهران (فرع الفارابی).

چکیده انگلیسی مقالات

p:۱

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۱, No.۳, Winter ۲۰۱۴

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed MohammadAli Razavi

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email: Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

p:۲

فرم اشتراک فصلنامه علمی پژوهشی

استاد و پژوهشگر محترم! در صورت تمایل به خرید و مطالعه مداوم و منظم فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، که حاوی تتبع، یافته ها، دیدگاه ها و نظریات علمی اساتید، طلاب و دانشجویان گرامی است، فرم زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله؛ قم، بلوار امین، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، کوچه۲ ، فرعی اول سمت چپ، ساختمان انجمن های علمی حوزه، طبقه دوم، انجمن کلام اسلامی حوزه ارسال نمایید. صندوق پستی: ۱۳۳ – ۳۷۱۶۵

....

نام خانوادگی: .... نام: ....

تحصیلات: .... شغل: .... سن: ....

استان: .... شهرستان: .... شهر: ....

نشانی: ....

پلاک: .... کدپستی: ....

تلفن: .... کد شهر: .... تلفن همراه: ....

لطفاً تعداد .... نسخه فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی را از شماره .... دوره .... تا شماره .... دوره .... به نشانی بالا ارسال نمایید.

بهای اشتراک:

۱.یک ساله (۴ شماره در سال) ۳۲۰/۰۰۰ریال

۲.تک شماره ۸۰/۰۰۰ ریال

مبالغ مربوط به حق اشتراک مجلات درخواستی را به حساب شماره ۰۱۰۹۴۱۲۵۹۸۰۰۸ نزد بانک ملی ایران به نام مجله علمی پژوهشی تحقیقات کلامی واریز و اصل فیش بانکی را به پیوست این فرم ارسال نمایید.

یادآوری:

۱.تا اطلاع ثانوی هزینه ارسال فصلنامه بر عهده انجمن می باشد.

۲.جهت اشتراک در فصلنامه، از طریق سایت مجله www.Tkalam.ir می توانید اقدام نمایید.

p:۳

Abstracts

Faith as a Divine gift in the mirror holy verses and hadiths

Seyyed Mahmud Musawi

Rasoul Ahmadi

Faith is regadedan the most fundamental concept in the doctrinal system of shiism as well as Islam.It is defined as acknowledge by heart along with confession by tongue and action by bodily parts(limbs).Whether or not the confession and action are considered as part of the nature of faith concomitant of it , faith is preceded by some knowledge. This knowledge can be obtained an result of one,s attempts or given to human being due to .grace of Allah

In either case the acknowledgement by tongue or heart is an act of human free will. Accordingly faith attaind in this way is an acquired one which paves the way for what is .called in the traditions a Godgiven or giyted faith

Godgiven faith is beyond that in technical sense and according to holy verses and hadiths .is a light and gift of god bestowed to the chosen individuals

This article is an attempt to explain the approach to holy verses and hadith through which .one can see clearly the nature of faith an a gift by God to human being

Keywords:Faith , free will , blessing , guidance , bestowing , tranquility , light of faith , spirir of faith

p:۴

An Appraisal of the Infallible Imams' Mediation of Grace

Mohammad Hossein Faryab

According to numerous accounts "mediation of grace" is one of the developmental aspects of the Infallible Imams peace be upon them. The purpose of the mediation of grace is that God sends down his general and special blessings on His slaves through them. At a higher semantic level the world and its stability is nothing but grace of God. It is done by virtue of the Infallible Imams peace be upon them. Using traditions, the author of this study tries to analyze and demonstrate the dignity. Although at first glance, the dignity of mediation seems to be exaggerated and may be denied, it is easily proved by the numerous authentic traditions.

Keywords: Imami Shia, Partial Mediation of Grace, General Mediation of Grace, Exaggeration, Monotheism.

p:۵

The Imams' Extent of Knowledge as Viewed by

Shia Scholars

Mohammad Reza Behdar

Imam's Knowledge is one of the issues that have busied the minds of the Shia scholars and thinkers and even many of the followers of the Imams. Thus, it brought about some questions from Imams in this regard. Due to the many questions that arise in this context, this paper deals with only one aspect of the problem that is Imam's Knowledge as viewed by the Shia clerics; what is the extent of this knowledge and how much is it? Despite the Shia scholars' agreement in some fields of Imam's Knowledge, we do not find an adequate answer in some cases, including the above mentioned questions. Generally speaking, all theories can be divided into three approaches: the first approach, doubt and silence; the second approach, the scope of Imam's Knowledge; the third approach, .Imam's full scientific comprehension of everything

.Keywords: Imam, Knowledge, Prescience, the Shia Clerics

p:۶

Examination of the Influence of Ra’y and Qiyyas on the Shia of Kufa In the First Half of the Second Century

Hasan Taromi Rad

Mohammad Sadeq Vahedi Fard

Soosan Fakhraee

Seyyed Abdolhamid Abtahi

Development of the culture of Ra’y and Qiyyas in the first century, to serve as a complement to offset the lack of availability of Revelation, at least the lack of related issues in the Book and the Sunnah, they were resolved through Ra’y and Ijtihad. Development of this process in the current legal and judicial system caused many people consider it normal. The culture had revealed some effects among some Shia who were newly guided or those who had more interaction with the public. Imam Sadiq (peace be upon him) tried to take them away from the faults of this culture. The present article attempts to examine the influence of Ra’y and Qiyyas on the Shia of Kufa in the first half of the second century.

Keywords: Ra’y and Qiyyas, Comparison and Opinion, Delegation, the Shia of Kufa, Ijtihad, Problems.

p:۷

(Main Purpose of Tenets (Religious Obligations

Reza Berenjkar

Mahdi Nosratian Ahvar

Determining the main objective of the religious obligations, discussed briefly in Usul books, is one of the important theological issues. There are two main perspectives in this regard: "rational understanding" and "religion and belief." The followers of each of these two perspectives are trying to prove that one of the obligations is inherent and the other is born out of it. This paper reviews the reasons of two theories and finally the latter is .chosen

Keywords: Intellectual Knowledge, Infatuation, Piety, Believe, Religious Obligatory, .Knowledge of God

p:۸

Relationship between the Twelver Shia and Zaidiyya From the Beginning of Occultation to the Decline of the Buyids

Sayyed Akbar Mousavi Tanyani

Imamia and Zaidiyya are the oldest groups in the world of Islam. Knowledge of the relationship between the two major factions contributes to a better understanding of intellectual history of Shia. In this article we try to review social, political and cultural relationship as well as interactions between the two groups during the period of the lesser occultation to the decline of the Buyids (Ale Buyah), the age of the authority of the Shia in the world of Islam. Analyzing historical records, we conclude that in this period, cooperation between Zaidis and Imamis in various fields had a growing trend, but due to some differences in belief, they have maintained their ethnic distinction in scientific .debate and writing books of rejection

Keywords: Imami Shia, Zaidiyya, Social Interactions, Scientific Reciprocity, Cultural .Interactions

p:۹

Tinat (Inner Nature) and Divine Justice

Mahdi Zakeri

Asghar Gholami

Many reliable hadiths speak of the differences between inner nature of believers and unbelievers. According to these hadiths, the differences are effective in their prosperity and adversity. Some scholars deemed that these traditions are apparently incompatible with divine justice. They have begun to seek an explanation and interpretation for them. After evaluation of the most important ideas in this area and referring to the total traditions concerning the inner nature and beginning of the creation of the world, the authors of the present paper have concluded that the differences between human creatures do not pertain to the beginning of the creation of the world, but due to complications of human functions in doing divine assignments and tests and it has .complete compatibility with divine justice

Keywords: Divine Justice, Human Creation, Tinat (Inner Nature), Illiyyn (the Highest), .(Sijjiyyn (the Lowest

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان –خیابان عبدالرزاق – بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای – کوچه شهید محمد حسن توکلی –پلاک ۱۲۹/۳۴– طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹